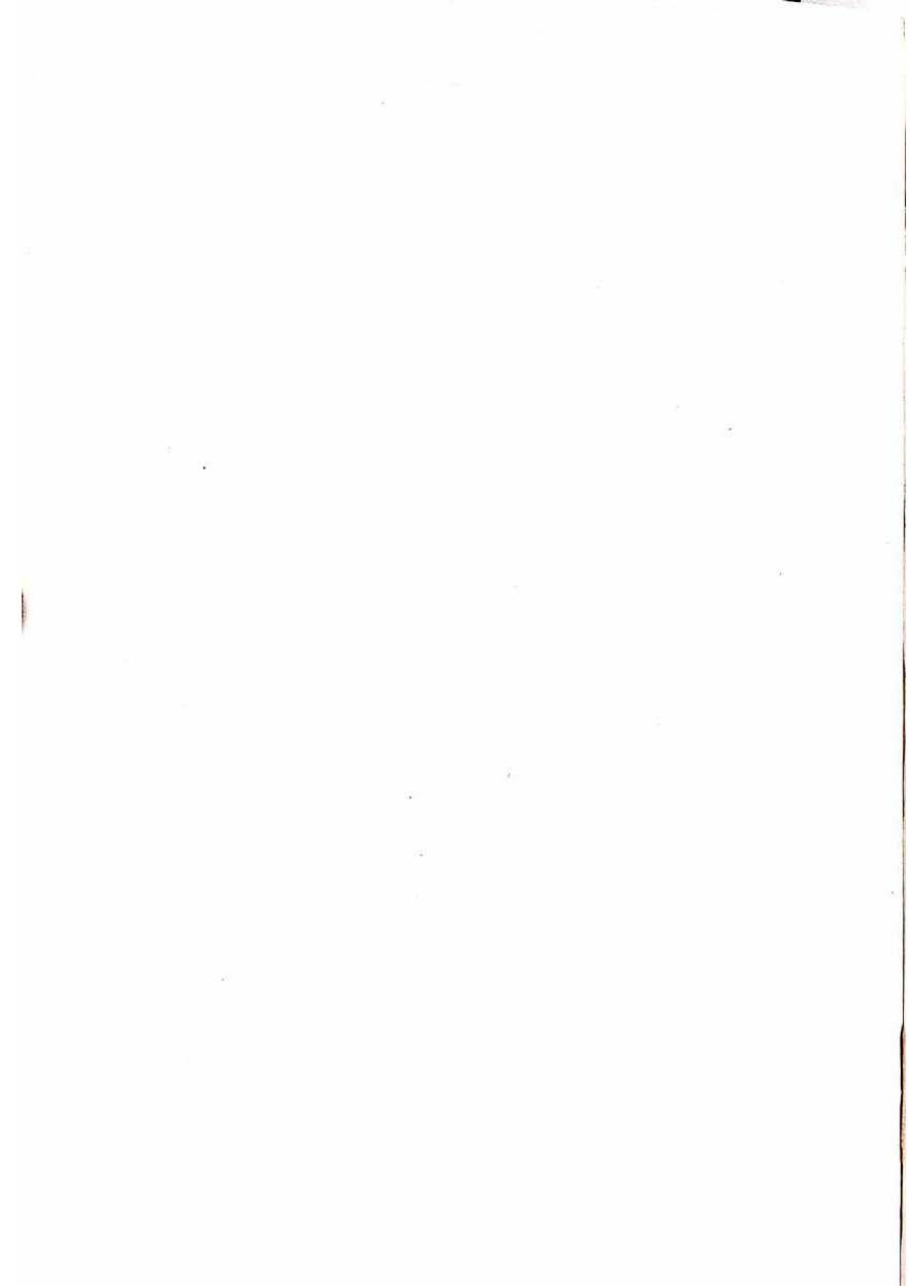
Abdullah Saeed

Pengantar Studi AL-QUR'AN

Penerjemah:
Shulkhah, M.Pd.
Dr.phil. Sahiron Syamsuddin

Editor:
M. Nur Prabowo S., M.Phil.
Fejrian Yazdajird Iwanebel, M.Hum.

Baitul Hikmah Press

Abdullah Saeed

Pengantar Studi AL-QUR'AN

Penerjemah:

Shulkhah, M.Pd.

Dr.phil. Sahiron Syamsuddin

Editor:

M. Nur Prabowo S., M.Phil.

Fejrian Yazdajird Iwanebel, M.Hum.

Penyelaras:

Abdur Rofik, M.Pd.

Baitul Hikmah Press

Pengantar Studi al-Qur'an

xii + 364; 15,5 cm x 23 cm
ISBN: 978-602-74508-1-3

Cetakan ke-1, November 2016

Penulis	:	**Abdullah Saeed**
Penerjemah	:	**Shulkhah, M.Pd.**
		Dr.phil. Sahiron Syamsuddin
Editor	:	**M. Nur Prabowo S., M.Phil.**
		Fejrian Yazdajird Iwanebel, M.Hum.
Penyelaras	:	**Abdur Rofik, M.Pd.**
Tata Letak	:	**M. Baihaqi Lathif**
Perancang Sampul	:	**Sahabat Ladang Kata**

Baitul Hikmah Press

Pesantren Baitul Hikmah: Pusat Pengkajian
dan Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman
Krapyak Kulon RT 07 No 212 Panggungharjo
Sewon Bantul Yogyakarta
Hp. 081803045946
Email: ssyams1@hotmail.com

KATA PENGANTAR

Sahiron Syamsuddin

Buku *The Qur'an: an Introdution*, karya Abdullah Saeed, seorang profesor di University of Melbourne Australia, dapat dipandang sebagai salah satu buku terbaik tentang pengantar studi al-Qur'an. Ada banyak kelebihan yang akan disampaikan di sini, baik dari segi isi maupun dari sisi ekspresi yang digunakan. Karena itu, kami tertarik untuk menerjemahkannya ke dalam Bahasa Indonesia, agar mahasiswa, dosen, pemerhati dan peneliti dalam bidang studi al-Qur'an dapat mengambil manfaat dari penerjemahan ini. Upaya penerjemahan ini tentunya didahului dengan komunikasi langsung dengan penulis buku tersebut. Dia sangat senang dengan hal ini, karena karyanya akan bisa diakses oleh lebih banyak orang lagi, bukan hanya oleh para pembaca yang memiliki kemampuan Bahasa Inggris, melainkan juga oleh para pembaca yang berbahasa Indonesia atau Melayu.

Banyak buku-buku pengantar studi al-Qur'an telah diterbitkan sampai saat ini. Namun, buku *Pengantar Studi al-Qur'an*, karya Abdullah Saeed, ini memiliki kelebihan-kelebihan, paling tidak sebagai berikut.

Pertama, dalam karya ini Abdullah Saeed membahas berbagai macam aspek dari al-Qur'an secara komprehensif. Buku yang

memuat 12 bab ini dimulai dengan pembahasan tentang konteks historis pewahyuan al-Qur'an dan diakhiri dengan pembahasan tentang penafsiran al-Qur'an pada masa modern dan kontemporer. Di antara keduanya itu terdapat pembahasan-pembahasan mengenai konsep wahyu, al-Qur'an sebagai kitab suci, tema-tema utamanya, resepsi sosial terhadapnya, kajian orientalis tentangnya, sejarah penerjemahannya, hubungannya dengan kitab-kitab suci lain, etika-hukum, prinsip pokok penafsirannya, dan ragam pendekatan eksegetik yang ada selama ini. Karena komprehensifnya ini, pembaca akan mendapatkan informasi yang sangat banyak tentang al-Qur'an, dan tentunya sangat dibutuhkan oleh orang yang akan melakukan kajian dan penelitian lebih lanjut dan mendalam tentang al-Qur'an dan penafsirannya.

Kedua, karya ini mengandung kebaruan dalam membahas berbagai aspek yang telah disebutkan di atas. Kebaruannya ini terdapat pada cakupan bahasannya yang tidak atau belum disajikan dalam buku-buku pengantar yang lain. Sebagai contoh, pemikiran-pemikiran baru tentang al-Qur'an dan tafsir, seperti yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman, Muhammad Shahrour, Mohamed Arkoun, Amina Wadud dan Khaled Abou El-Fadl dikemukakan di sini, meskipun secara garis besar saja. Demikian juga, hasil-hasil penelitian dan kajian sarjana-sarjana Barat tentang al-Qur'an, seperti John Wansbrough dan Christoph Luxenberg tidak luput dari pembahasan di buku ini. Meskipun tidak semua peneliti Muslim dan Barat kontemporer disebutkan, namun penyebutan dan pemaparan sebagian saja telah bisa memberikan informasi yang sangat berarti bagi para pembaca, peminat, dan peneliti dalam studi al-Qur'an.

Ketiga, sebagaimana dalam karya-karyanya yang lain, Abdullah Saeed mampu menyajikan pembahasan dengan ungkapan-ungkapan yang sangat lugas dan jelas, sehingga para pembaca mudah memahaminya.

Terakhir, saya mengucapkan banyak terima kasih kepada Sdr. M. Nur Prabowo S. dan Fejriyan Yajdajird Iwanebel yang telah meluangkan waktu untuk mengedit terjemahan kami. Ucapan terima kasih juga kami berikan kepada Abdur Rofik yang mencoba menyelaraskan terjemahan kami, sehingga memiliki konsistensi dalam penggunaan bahasa.

Daftar Isi

Kata Pengantar iii

Daftar Isi vii

Bab 1 - Al-Qur'an dalam Konteksnya 1

- Dunia Nabi Muhammad 3
- Kehidupan Nabi Muhammad sebagai Bagian dari Konteks 9
- Konteks Sosio-Historis dan Bahasa Budaya 18
- Bahasa Etik al-Qur'an: Konteks dan Perempuan 20
- Arus Intelektual yang Mempengaruhi Keterlibatan Muslim dengan al-Qur'an 24
- Ringkasan 29
- Rekomendasi Bacaan 29

Bab 2 - Wahyu dan Al-Qur'an 31

- Hakikat Wahyu 31
- Bentuk Wahyu dalam Konteks Islam 35
- Wahyu: Firman Allah dalam Bahasa Manusia 40
- Al-Qur'an sebagai Wahyu Ilahi yang Murni 44
- Kata-kata yang Diucapkan dan Ditulis 45

- Wahyu dan Interpretasi 46
- Pemahaman yang Lebih Luas mengenai Wahyu 48
- Tingkatan Wahyu al-Qur'an 49
- Ringkasan 50
- Rekomendasi Bacaans 51

Bab 3 - Al-Qur'an sebagai Kitab 53

- Struktur al-Qur'an 54
- Kompilasi al-Qur'an sebagai Teks Tunggal: Pandangan Muslim 59
- Tantangan oleh Para Sarjana al-Qur'an Barat 67
- Evolusi Naskah al-Qur'an dan Ortografinya 73
- Hakikat Teks al-Qur'an: Konsep Inimitabilitas 77
- Hubungan antara al-Qur'an dan Tradisi Nabi 80
- Ringkasan 84
- Rekomendasi Bacaan 84

Bab 4 - Tema-tema Utama dan Jenis-jenis Teks Al-Qur'an 87

- Allah 88
- Makhluk Gaib 91
- Setan Simbol Kejahatan dan Pembangkangan 92
- Penciptaan 93
- Figur Para Nabi Terdahulu 95
- Iman dan Agama Lain 100
- Peristiwa Sejarah pada Masa Nabi 102
- Kehidupan Setelah Kematian 105
- Perilaku Manusia 107
- Jenis-jenis Teks al-Qur'an 110

- Ringkasan 119
- Rekomendasi Bacaan........ 119

Bab 5 - Al-Qur'an dalam Kehidupan Sehari-hari 121

- Membaca al-Qur'an 123
- Adab atau Etiket Terhadap al-Qur'an........ 128
- Bersuci dan Membersihkan Diri........ 129
- Penodaan Terhadap al-Qur'an 133
- Teks al-Qur'an dan Kaligrafi........ 135
- Ringkasan 137
- Rekomendasi Bacaan........ 137

Bab 6- Ilmu Pengetahuan di Barat dan Al-Qur'an..... 139

- Permulaan Ilmu Pengetahuan tentang Islam dan al-Qur'an di Barat: Dari Abad ke-8 Sampai Abad ke-14 Muslim Spanyol 711-1492........ 142
- Penerjemahan Awal yang Polemis, dan Pengetahuan tentang Islam di luar Spanyol 143
- Perkembangan Ilmu Pengetahuan tentang Islam dan al-Qur'an Selanjutnya di Barat: Dari Abad ke-15 Sampai Abad ke-19........ 147
- Periode Utsmani Awal, 1450-1700........ 149
- Periode Orientalis, Abad ke-18 hingga ke-19 151
- Ilmu Pengetahuan Kontemporer tentang Islam dan al-Qur'an di Barat: Dari Abad ke-20 Sampai Abad ke-21 153
- Theodor Noldeke 155
- John Wansbrough........ 157
- Patricia Crone dan Michael Cook 158
- Andrew Rippin........ 159

- Christoph Luxenberg 160
- Gerd Puin 162
- Richard Bell dan William Montgomery Watt 163
- Sarjana Muslim di Lingkungan Barat 166
- Jane Dammen McAuliffe dan Ensiklopedia Al-Qur'an. 166
- Ringkasan 167
- Rekomendasi Bacaan 168

Bab 7 - Terjemahan Al-Qur'an 171

- Awal Ketertarikan Muslim dalam Penerjemahan al-Qur'an 172
- Non-Muslim dan Penerjemahan al-Qur'an 174
- Muslim dan Praktik Penerjemahan al-Qur'an 177
- Beberapa terjemahan al-Qur'an yang utama 179
- Wacana Penerjemahan Muslim 182
- Terjemahan: Sebuah Studi Kasus 187
- Beberapa Terjemahan al-Qur'an yang Umum Tersedia dalam Bahasa Inggris 195
- Terjemahan al-Qur'an di Internet 203
- Ringkasan 205

Bab 8 - Al-Qur'an dan Kitab Suci Lain 207

- Pemahaman Kaum Muslim terhadap Kitab Suci 209
- Kitab Suci Umat Yahudi dan Kristen dalam al-Qur'an. 211
- Pandangan Kaum Muslim tentang 'Distorsi' Kitab Suci Umat Yahudi dan Kristen 213
- Keterlibatan Akademik dengan Sumber-sumber Yahudi dan Nasrani 220
- Sikap Kaum Muslim terhadap Kitab Suci Yahudi dan Nasrani 223

- Kesimpulan 229
- Rekemendasi Bacaan 229

Bab 9 – Beberapa Ajaran Etika-Hukum 233

- Kitab Suci dan Hukum Keagamaan 234
- Jenis Teks Etika-Hukum dalam al-Qur'an 235
- Adaptabilitas Ajaran Etika-Hukum 248
- Ringkasan 252
- Rekomendasi Bacaan 252

Bab 10 – Beberapa Gagasan dan Prinsip Pokok Penafsiran Al-Qur'an 255

- Penafsiran Berbasis Tradisi – atau Akal 256
- Beberapa Prinsip Penafsiran al-Qur'an 264
- Ringkasan 275
- Rekomendasi Bacaan 276

Bab 11 - Pendekatan-Pendekatan dalam Penafsiran Al-Qur'an 279

- Penafsiran Awal 280
- Tiga Kecenderungan Umum Penafsiran 283
- Penafsiran Sunni 284
- Penafsiran Syi'ah 287
- Penafsiran Khawarij 292
- Beberapa Model Pendekatan lain 293
- Tafsir bernuansa teologis 294
- Penafsiran hukum 296
- Penafsiran mistik 298
- Penafsiran filosofis 301
- Penafsiran di Era Modern 303

- Penafsiran modernis 303
- Penafsiran ilmiah........ 306
- Tafsir sosial-politik........ 308
- Penafsiran tematik 310
- Penafsiran feminis 310
- Penafsiran kontekstualis........ 312
- Ringkasan 313
- Rekomendasi Bacaan 314

Bab 12 - Penafsiran Modern atas Al-Qur'an 317

- Perbedaan antara Penafsiran Tekstualis dan Kontekstualis 318
- Fazlur Rahman 321
- Amina Wadud 325
- Muhammad Shahrour 329
- Mohammad Arkoun 331
- Khaled Abou El Fadl 333
- Ringkasan 337
- Rekomendasi Bacaan 337

Bab 1

Al-Qur'an dalam Konteksnya

PEWAHYUAN AL-QUR'AN TERJADI DALAM KONTEKS politik, sosial, intelektual dan agama masyarakat Arab pada abad ke-7 Masehi, dan khususnya konteks wilayah Hijaz, dimana disana terletak Makkah dan Madinah. Memahami aspek-aspek utama dari konteks pewahyuan ini membantu kita untuk membuat hubungan antara teks al-Qur'an dan lingkungan dimana teks tersebut muncul. Termasuk dalam hal ini iklim spiritual, sosial, ekonomi, politik, hukum dan norma-norma, adat istiadat, lembaga-lembaga dan nilai-nilai yang diyakini di dalam masyarakat tersebut. Norma-norma sosial, misalnya, terkait dengan struktur keluarga, hirarki sosial, hal-hal yang dianggap tabu, upacara ritual, masalah rumah tangga, hubungan gender, dan aturan terkait makanan, serta pembagian kekayaan. Pentingnya semua aspek ini didukung oleh seringnya al-Qur'an menyebut aspek-aspek tersebut.

Memahami konteks al-Qur'an juga membutuhkan pengetahuan yang detail mengenai peristiwa-peristiwa kehidupan Nabi, baik ketika di Makkah maupun Madinah. Banyak peristiwa besar dalam kehidupan Nabi, seperti perjalanan malamnya (*isra'*) dari Makkah ke Yerusalem (yang beberapa Muslim menganggapnya sebagai perjalanan spiritual), migrasi ke Madinah (*hijrah*) pada

tahun 622 Masehi, dan peperangan dan pertempuran antara kaum Muslim dan lawan-lawan mereka, disebutkan dalam al-Qur'an, tetapi tidak secara detail. Oleh karena itu, pemahaman mengenai latar belakang kehidupan Nabi dan perkembangan yang terjadi pada waktu itu merupakan hal penting untuk memahami signifikansi banyak ayat al-Qur'an. Dalam pembahasan selanjutnya, kita akan menyebut konteks ini sebagai konteks 'sosio-historis'.

Pada abad ke-4/ke-10, konteks sosio-historis al-Qur'an memainkan peran yang kurang signifikan dalam keilmuan Islam, dengan terbangunnya disiplin hukum Islam. Sebelum kemudian, konteks historis dan non-linguistik wahyu mendapat penekanannya sampai tingkat tertentu melalui riwayat *asbab al-nuzul* (sebab-sebab turunnya wahyu), yang menceritakan konteks di sekitar pewahyuan ayat-ayat tertentu. Meskipun riwayat ini dimaksudkan untuk menjelaskan konteks langsung dari ayat-ayat tertentu, tapi kita bisa menyatakan bahwa kemampuannya untuk memberikan pemahaman mengenai konteks sosio-historis pewahyuan masih terbatas. Banyak riwayat yang saling bertentangan satu sama lain, dan banyak riwayat yang lain dihasilkan dari sangkaan secara historis, sehingga riwayat-riwayat tersebut seringkali sulit untuk disatukan dalam sebuah ilustrasi konteks yang spesifik.

Meskipun konteks sosio-historis penting untuk memahami al-Qur'an, namun banyak umat Islam saat ini terus mencurigai konsep ini. Bagi sebagian Muslim, diskusi mengenai konteks sosio-historis dari pewahyuan dianggap sebagai ancaman terhadap keyakinan dasar mereka tentang orisinalitas ilahiah al-Qur'an. Namun, sejauh kita mengamati beberapa ayat al-Qur'an, sulit untuk memahami maknanya dengan baik tanpa memiliki pemahaman dasar tentang konteks dimana ayat-ayat tersebut diturunkan. Selain itu, semakin kita tahu tentang masyarakat

Hijaz dan Arab dalam pengertian budaya dan sejarah, akan semakin jelas pemahaman kita mengenai pesan al-Qur'an.

Dalam bab ini kita akan membahas:

- Konteks sosial, lingkungan dan politik Arab pada zaman Nabi;
- Bagaimana pesan al-Qur'an diterima di dalam, dan mencerminkan, konteks tersebut;
- Bagaimana al-Qur'an berkaitan dengan praktek-praktek dan norma-norma budaya Arab abad ke-7;
- Jenis bahasa yang digunakan oleh al-Qur'an untuk mengungkapkan pesan etika, dan cara penafsiran pesan semacam ini dipengaruhi oleh budaya yang berlaku; dan
- Perkembangan awal berbagai arus pemikiran yang mempengaruhi pergaulan Muslim dengan al-Qur'an.

Dunia Nabi Muhammad

Al-Qur'an memuat banyak referensi tentang dunia kultural dan material Hijaz, dimana disana terletak Makkah dan Madinah, dan jazirah Arab secara umum. Sebagai contoh, al-Qur'an mengacu pada beberapa kejadian penting yang terjadi di sana, sikap yang ditunjukkan orang-orang Arab dan bagaimana mereka menanggapi pesan yang disampaikan Nabi Muhammad. Al-Qur'an juga menyebutkan beberapa institusi masyarakat, norma dan nilai.

Hijaz sendiri meliputi budaya yang ada di sebagian besar daerah Arab dan sekitarnya, membentang mulai dari budaya Mediterania, termasuk Yahudi dan Kristen, hingga Arab Selatan, Etiopia dan Mesir; semua ini mempengaruhi Hijaz dan masyarakatnya pada tingkatan yang bermacam-macam. Akibatnya, pada zaman al-Qur'an, kehidupan sosio-budaya Hijaz sangat beragam. Pemahaman terhadap hal ini akan membantu

pembaca al-Qur'an saat ini untuk membuat koneksi antara teks al-Qur'an dan keadan lingkungan yang memunculkan wahyu al-Qur'an tersebut.

Kehidupan Hijaz dan Badui

Hijaz dan sebagian besar wilayah sekitarnya memiliki iklim yang keras dengan sedikit curah hujan. Ada beberapa permukiman pertanian, seperti oasis Yatsrib, di kemudian hari dikenal sebagai Madinah, dan oasis Thaif, dekat Makkah. Namun, banyak dari penduduk daerah itu merupakan suku nomaden Badui dibandingkan penghuni tetap kota. Baik Badui maupun penduduk kota terikat pada kode etik suku kuno yang menjunjung tinggi nilai-nilai, seperti keberanian, kesabaran dalam menghadapi kesulitan, kemurahan hati, keramahan, membela kehormatan marga atau suku, dan memaafkan kesalahan. Di sisi negatif, tidak ada konsep universal tentang perhatian terhadap orang lain. Sebaliknya, keberanian dan pengorbanan hanya dalam sesama suku saja.[1] Membantu kerabat selalu dianggap sebuah kemuliaan, tidak memandang apakah dia berada di pihak yang benar atau salah. Tidaklah dianggap berani atau jantan untuk menunggu sampai seseorang diserang, misalnya; orang-orang pemberani Badui akan menyerang orang lain sebelum dia sendiri diserang.[2]

Penyerangan antar suku merupakan hal yang biasa dari kehidupan di wilayah ini. Penyerangan ini sangat penting bagi perekonomian sebuah wilayah, sebagai sumber daya yang sangat bernilai. Kebanyakan Badui hidup dalam kondisi yang ekstrim, dengan sedikit makanan dan pendapatan yang berasal dari mengembala domba dan kambing. Pada masa-masa sulit, seringkali tidak ada pilihan lain selain menyerang pemukiman

---

1 Karen Armstrong, *Muhammad: Prophet for Our Time*, Jakarta: Harper Collins, 2006, hal. 24-25.

2 Armstrong, *Muhammad*, hal 27.

untuk menjarah ternak atau mendapatkan budak. Perlindungan dilakukan dengan tidak untuk membunuh siapa pun, karena pembunuhan akan memicu pertumpahan darah yang akan berlangsung selama beberapa generasi dan menimbulkan kerugian yang luar biasa terhadap suku. Serangan dan pertempuran semacam ini merupakan konsekwensi yang harus diterima dari lingkungan yang keras pada abad ke-6 Masehi. Di bidang agama, setiap suku memiliki tuhannya sendiri-sendiri. Setiap tahun, pada akhir siklus pasaran di seluruh semenanjung, pedagang dan peziarah akan berkumpul di Makkah untuk melakukan ritual haji kuno.

Kota Nabi: Makkah dan Madinah

Makkah merupakan sebuah kota yang relatif kecil di awal abad ke-7 Masehi. Karena terletak di atas tanah berbatu, Makkah hampir seluruhnya tergantung pada daerah Thaif untuk persediaan makanan. Meskipun demikian, Makkah juga memiliki sumber air yang menakjubkan, yakni sumur Zamzam, sehingga membuat penyelesaian permasalahan makanan itu menjadi memungkinkan.

Orang-orang Makkah sebagian besar terdiri dari beberapa klan atau kelompok yang membentuk suku Quraisy yang lebih besar. Beberapa klan merupakan klan yang kaya, kuat dan mendominasi urusan sosial, sementara klan yang lain miskin dan mulai tersingkir. Makkah juga memiliki Ka'bah, yang diyakini telah dibangun oleh Nabi Ibrahim dan putranya Ismail. Karena menarik peziarah setiap tahunnya, Makkah telah menjadi sebuah kota perdagangan yang signifikan, secara strategis terletak di beberapa jalur perdagangan kafilah utama menjelang abad ke-6. Dengan demikian, banyak orang Makkah terlibat dalam kafilah perdagangan.

Pengelolaan urusan Makkah dijalankan melalui pengaruh kolektif orang-orang yang disepuhkan dan para pemimpin marga yang kaya, melalui proses konsultatif informal. Tidak ada penguasa atau negara formal; sebagai gantinya, seperti di padang pasir, marga menjamin keselamatan dan keamanan bagi anggota mereka. Adat memerintahkan bahwa ketika seseorang dari suku atau marga terancam, membela orang tersebut merupakan tugas dari seluruh suku atau marga, bahkan jika perlu dengan unjuk kekuatan.[3]

Meskipun Makkah merupakan kota untuk menetap, tetapi banyak perantau yang tinggal di sekitar Makkah, sebagian besar mereka adalah penggembala unta dan domba. Para perantau tersebut, dan ternak-ternak mereka, sering diserang oleh pesaing-pesaing dari marga nomaden, dan kafilah-kafilah dagang juga datang menyerang. Ini berarti bahwa masyarakat yang hendak menetap harus melakukan kesepemahaman dan perjanjian dengan suku-suku nomaden untuk melindungi perdagangan kafilah mereka dari serangan. Sebagai akibat dari lingkungan yang keras dan tidak pasti ini, banyak orang Makkah akhirnya berpegang pada pandangan hidup yang fatalistik.

Kehidupan dengan menetap ini juga mengikis banyak nilai-nilai tradisional padang pasir. Orang Makkah masih pada awalnya memandang nilai keberanian dan kemandirian dalam posisi yang tinggi, tetapi akhirnya mereka mulai menjadi elitis dan arogan. Pertumbuhan kekayaan melalui perdagangan dan kekuasaan tampaknya banyak menghilangkan beberapa kualitas positif, seperti perhatian bagi kaum lemah dan fakir miskin.

Oasis Yatsrib kemudian dikenal sebagai *Madinat al-Nabiy* (Kota Nabi) atau Madinah, yang dalam banyak hal berbeda

---

3 Michael Sells, *Approaching the Quran: The Early revelation*, Ashland, OR: White Cloud Press, 1999, hal 3.

dengan Makkah. Yatsrib dihuni oleh sejumlah suku yang berbeda yang menciptakan transisi dari kehidupan nomaden ke pertanian yang menetap. Masing-masing suku tinggal di sebagian dari oasis tersebut dengan benteng yang dijaga ketat. Nilai-nilai tradisional kehidupan padang pasir lebih kuat daripada di Makkah, tetapi ini juga berarti bahwa sebagian besar suku saling bermusuhan satu sama lain.[4] Meskipun tanahnya subur, tanah untuk lahan penghasil-panen sangatlah langka.

Dua kelompok 'Arab' terbesar di Madinah adalah suku Aws dan Khazraj. Menjelang awal abad ke-7, kedua suku ini terperangkap ke dalam sebuah siklus pertikaian dan persaingan sumber daya, yang terus memburuk hingga menjadi peperangan terbuka. Madinah juga menjadi tempat tinggal bagi sejumlah suku Yahudi. Meskipun mereka sama-sama memiliki identitas sebagai penganut Yahudi, tetapi mereka terpecah dan sering berperang satu sama lain. Banyak suku-suku Yahudi juga bersekutu baik dengan suku Aws atau pun Khazraj atau salah satu dari sub-*marga* mereka, dan terperangkap dalam konflik.[5]

Konteks Agama Hijaz

Pada zaman Nabi Muhammad, terdapat beberapa tradisi agama yang telah lebih dulu tumbuh di Arab. Komunitas-komunitas Kristen dan Yahudi telah tersebar di seluruh wilayah. Makkah sendiri, bagaimanapun, sebagian besar penduduknya merupakan kaum 'pagan', mereka menyembah dewa-dewa suku yang ditempatkan di dalam dan sekitar Ka'bah. Bahkan di Madinah, orang-orang non-Yahudi pun sebagian besar merupakan suku pagan. Namun, agama suku ini tidak menunjukkan kemajuan yang pesat, dan sebagian besar orang Arab pagan sangat tidak

4 Armstrong, *Muhammad*, hal 101.

5 Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford: Oxford University, 1953, hlm 192-195 dan Armstrong, *Muhammad*, hlm 102-103.

relegius. Kepercayaan pada kehidupan setelah mati bukan pandangan umum yang bisa diterima, dan tuhan-tuhan yang mereka sembah tidak diberi penghormatan yang agung. Agama tampaknya telah digunakan terutama untuk tawar-menawar dengan tuhan, yaitu, dengan cara membuat persembahan dengan imbalan sebuah pertolongan. Meskipun banyak orang percaya terhadap kekuasaan absolut, 'Allah' atau 'Tuhan', namun sangat sedikit saja yang, mereka dikenal sebagai para *hanif*, menyembah hanya kepadanya Nya, dan keberadaan-Nya tidak terlalu banyak mempengaruhi orientasi kehidupan kesukuan orang-orang Arab pagan.[6]

Allah

Lafadz Allah kata dalam bahasa Arab yang berarti Dzat Yang Maha Agung, Tuhan yang secara sederhana kata ini diartikan Tuhan itu. Pada masa Nabi Muhammad, kata ini digunakan oleh orang-orang Arab pra-Islam di Makkah untuk menyebut Tuhan yang tinggi, di atas berhala-berhala yang disembah oleh banyak penduduk Arab. Dalam Islam, nama ini kemudian digunakan untuk satu dan hanya satu-satunya Tuhan. Orang Islam percaya bahwa Tuhan ini merupakan Tuhannya Ibrahim, Musa, Isa dan Muhammad.

Banyak komunitas Kristen yang tinggal di Arab bagian Utara dan di sebagian Arab Selatan, meskipun di Hijaz agama Kristen kurang signifikan. Namun demikian, Yudaisme telah mengakar kuat di Madinah dan Yaman. Pengaruh Yahudi di Madinah telah diperkuat melalui perkawinan, adopsi dan konversi. Meskipun konsep monoteisme perlahan-lahan menjadi lebih dikenal, tetapi kepercayaan semacam ini masih dipandang oleh banyak orang

---

6 Marshall GS Hodgson 6, *Venture Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1974, vol. I, hal 159.

sebagai sesuatu yang asing dan tidak cocok dengan masyarakat suku Badui.

Menjelang akhir abad ke-6 Masehi, ada interaksi substansial antara penduduk Hijaz dan penduduk di bagian Arab lain. Interaksi ini umumnya terjadi melalui perdagangan, terutama antara kota kecil dan kota besar di Kekaisaran Bizantium dan Persia, dan melalui kunjungan ke Makkah oleh penduduk Arab lain yang ingin menghormati Ka'bah. Interaksi ini melahirkan banyak sekali sumber legenda, mitos, ide, angka, gambar dan ritual yang kemudian akan al-Qur'an gunakan untuk menghubungkan narasi, norma dan nilai-nilainya dengan konteks Hijaz. Al-Qur'an akan memilih untuk menceritakan narasi-narasi yang relevan dengan wilayah Hijaz tersebut, baik narasi tersebut merujuk pada orang dan dikisahkan dalam sumber-sumber Alkitab atau bersumber dari cerita lokal dan legenda Arab.

Kehidupan Nabi Muhammad sebagai Bagian dari Konteks

Kaum Muslim percaya bahwa Muhammad merupakan Nabi terakhir Allah. Cerita kehidupannya merupakan sesuatu yang penting untuk memahami perkembangan cita-cita Islam serta konteks pewahyuan al-Qur'an.

Tradisi Muslim meyakini bahwa Muhammad merupakan anak yatim piatu sejak usia yang sangat muda dan diasuh oleh kerabatnya. Sebagai seorang pemuda, ia mulai berkarir sebagai pedagang, seperti kebiasaan penduduk Makkah. Pada usia 25 tahun, ia menerima lamaran pernikahan dari Khadijah, majikannya, seorang wanita kaya di Makkah yang berumur lebih tua dari Muhammad. Dia menikah hanya pada satu wanita sampai Khadijah wafat. Pernikahnya dengan Khadijah dikaruniai empat putri dan dua putra, meskipun putra-putra mereka meninggal saat masih bayi. Muhammad dikenal sebagai seorang yang jujur,

yang menghabiskan waktu dalam meditasi dan kesunyian, dan ia menjalani hidup yang biasa-biasa saja sampai ia mencapai usia paruhbaya.

Ketika Muhammad berumur 40 tahun, ia menerima 'wahyu' ketika sedang bermeditasi di sebuah gua dekat Makkah. Pada saat itu, ia tidak dapat memahami sepenuhnya apa yang sedang terjadi padanya dan apa sebenarnya implikasi dari penerimaan wahyu itu. Butuh beberapa waktu sebelum akhirnya dia menyadari sepenuhnya bahwa dia adalah seorang Nabi Allah, yang dipercaya untuk menyampaikan wahyu Firman Tuhan tersebut kepada umat-Nya. Ketika ia telah menerima tanggung jawab ini, langkah pertama Muhammad adalah menyampaikan pesan pada keluarganya sendiri, kerabat dekat dan teman-teman terdekatnya. Perlahan, dia mulai mengajak orang untuk mengikuti ajarannya; pertama dari kalangan keluarga dan teman, tapi kemudian, sekelompok kecil individu dari masyarakat Makkah yang kurang beruntung pun mulai untuk menghormati dan mengikuti ajaran-ajarannya.

Pesan yang disampaikan Muhammad menekankan kepada keesaan Tuhan, sebagai lawan dari kepercayaan penduduk Makkah terhadap banyak tuhan, dan kebutuhan untuk menyembah Tuhan secara eksklusif serta menyadari adanya hari pembalasan, yaitu hari ketika semua yang dilakukan manusia akan mendapatkan balasan sesuai dengan kadarnya. Salah satu teks awal al-Qur'an mengatakan:

> Apabila langit terbelah, dan apabila bintang-bintang jatuh berserakan, dan apabila lautan dijadikan meluap, dan apabila kuburan-kuburan dibongkar, (maka) setiap jiwa akan mengetahui apa yang telah dikerjakan dan dilalaikannya. Wahai manusia! Apakah yang telah memperdaya kamu (berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu Yang Maha Pengasih. Yang telah menciptakanmu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh)mu seimbang. Dalam bentuk

apa saja yang dikehendaki, Dia menyusun tubuhmu. Sesekali jangan begitu! Bahkan kamu mendustakan hari pembalasan.[7]

Wahyu awal al-Qur'an mengajak manusia untuk merenungi kemegahan dan keagungan ciptaan Penciptanya:

> Mahasuci Allah yang menguasai (segala) kerajaan langit dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu, yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dan Dia Maha Perkasa, Maha Pengampun, yang menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Tidak akan kamu lihat sesuatu yang tidak seimbang pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pengasih. Maka lihatlah sekali lagi, adakah kamu lihat sesuatu yang cacat?[8]

Muhammad mengajarkan suatu tatanan sosial baru yang melampaui tatanan suku yang ada pada saat itu, bersikap rendahan hati daripada sombong, dan mendorong orang yang kaya dan memiliki kekuasaan untuk memperhatikan orang yang lemah dan miskin:

> Tetapi dia tidak menempuh jalan yang mendaki dan sukar, Dan tahukah kamu apakah jalan yang mendaki dan sukar itu? (Yaitu) melepaskan perbudakan (hamba sahaya), atau memberi makanan pada hari terjadi kelaparan, (kepada) anak yatim yang ada hubungan kerabat, atau orang miskin yang sangat fakir, kemudian ia termasuk orang-orang yang beriman dan saling berpesan untuk bersabar dan saling berpesan untuk berkasih sayang.[9]

Dengan begitu, keberadaan Muhammad dengan cepat mulai dilihat sebagai sebuah ancaman bagi kerangka dasar masyarakat

---

7 Al-Qur'an: 82:1-9.

8 Al-Qur'an: 67:1-3.

9 Al-Qur'an: 90:11-17.

Makkah. Semakin besar jumlah pengikutnya, semakin gelisah pula para pemimpin Makkah.

Ketegangan antara Muhammad dan para tetua Makkah yang memiliki pengaruh terus meningkat, dan dalam beberapa tahun awal pewahyuan, penganiayaan yang dihadapi oleh Muhammad dan pengikutnya begitu kuat sehingga Muhammad terpaksa meminta para pengikutnya keluar dari Makkah dan mencari perlindungan dari penguasa Kristen Abyssinia. Sementara itu, dia dan sahabat yang lain tetap di Makkah menderita karena penganiayaan. Masyarakat Muslim memikul cobaan ini dengan sabar. Pada tahun-tahun sebelum meninggalnya Abu Thalib, paman nabi dan pemimpin masyarakat yang disegani, Muhammad diberi tingkat perlindungan tertentu dari mereka yang ingin menganiaya. Namun bagaimanapun, setelah Abu Thalib meninggal, perlindungan ini pun berhenti dan situasi di Makkah menjadi tak tertahankan. Pada tahun ini juga Nabi mengalami keajaiban perjalanan malam (*'Isra*) dari Makkah ke Yerusalem, kemudian diikuti oleh kenaikan, atau *Mi'raj*, melalui tujuh langit. Ayat-ayat berikut ini diyakini menggambarkan bagian dari pengalaman Nabi tersebut:

> Maha Suci (Allah) yang telah memperjalankan hamba-Nya (Muhammad) pada malam hari dari Masjidil Haram ke Masjidil Aqsa yang telah Kami berkahi sekelilingnya agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar Maha Melihat.[10]

Dan:

> Dan sungguh, dia (Muhammad) telah melihatnya (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain, (yaitu) di *Shidratulmuntaha*. Di dekatnya ada surga tinggal, (Muhammad melihat Jibril) ketika *sidratulmuntaha* diliputi oleh

10 Al-Qur'an: 17:01.

yang meliputinya, penglihatannya (Muhammad) tidak menyimpang dari yang dilihatnya itu dan tidak (pula) melampuinya.[11]

Pada saat itu, Muhammad bertemu dengan sekelompok jamaah haji dari Madinah, yang dilanda konflik antara faksi-faksi yang bertikai. Mereka sangat terkesan dengan pesan Muhammad dan karakternya sehingga mereka masuk Islam. Mungkin mereka juga melihat potensi Muhammad untuk menjadi penengah yang netral dalam konflik suku di Madinah. Pada tahun berikutnya mereka kembali dan membuat apa yang dikenal sebagai Sumpah Aqabah, perjanjian untuk mematuhi perintah Muhammad berkaitan dengan hak melakukan sesuatu, dan untuk menyembah Allah saja. Mereka kembali ke Madinah dengan salah satu pengikut Nabi dari penduduk Makkah, dan keyakinan baru itu pun mulai menyebar dengan cepat di antara bangsa Arab di Madinah, yang jauh lebih sedikit menerima ancaman daripada di Makkah.

Sementara situasi di Makkah bagi umat Islam memburuk. Nabi menetapkan untuk mengadakan pertemuan rahasia dengan delegasi Madinah, sejak dibuatnya perjanjian yang kuat, salah satunya yang menjanjikan dukungan kepada Nabi dan perlindungan baginya seolah-olah ia adalah anggota suku mereka, jika ia pergi untuk menetap di Madinah. Sebagai gantinya, Muhammad akan menengahi konflik antar suku di Madinah.

Segera setelah itu, sekitar 12 tahun setelah Nabi mulai berdakwah, ia mengambil langkah penting: dia memerintahkan sebagian besar pengikutnya untuk meninggalkan keluarga dan kerabat mereka di Makkah untuk berhijrah ke Madinah di bagian Utara. Begitu pentingnya peristiwa hijrah atau 'migrasi' ini sehingga orang-orang Muslim kemudian memutuskan untuk

11 Al-Qur'an: 53:13-18.

memulai kalender mereka dari peristiwa ini. Kejadian ini menjadi tonggak penanggalan kalender Islam – kalender *hijriyyah* – yang digunakan oleh umat Islam sekarang.

Kalender Islam

Kalender Islam merupakan sistem penanggalan bulan (*komariyah*) dan berisi 12 bulan (yang terdiri dari 29 atau 30 hari) yang didasarkan pada siklus bulan. Buku ini sering menggunakan penulisan tanggal 1/622. Ini berarti 1 tahun dalam kalender Islam setara dengan 622 tahun dalam kalender Masehi/ *syamsiyyah* (yang didasarkan pada siklus matahari). Tahun Islam lebih pendek dari tahun Masehi sekitar 11 hari sehingga bulan dan perayaan hari Islam terjadi pada tanggal yang berbeda dalam kalender Masehi tiap tahunnya. Saat ini, umat Islam masih menggunakan kalender Islam untuk tujuan keagamaan tetapi dalam bidang lain kehidupan kalender Masehi sering digunakan. Dalam beberapa kasus, kedua kalender itu sama-sama digunakan. Beberapa buku menggunakan AH (*Anno Hegirae*/setelah *hijrah*) setelah tanggal Islam untuk menunjukkan bahwa mereka mengacu pada periode setelah *hijrah* (migrasi).

Nabi Muhammad mendirikan masyarakat Muslim pertama di Madinah, dan dia tinggal di sana sampai meninggal pada 11/632. Di Madinah, sebagian besar penduduk Arab telah masuk Islam, meskipun masih ada sebagian penduduk yang menentang kehadiran Muhammad walaupun mereka telah diajak masuk agama Islam. Banyak dari mereka merupakan kepala suku yang telah lama menguasai semua kawasan Madinah. Mereka membenci apa yang mereka anggap sebagai perebutan oleh Muhammad atas kekuasaan yang mereka telah miliki.

Beberapa penduduk Arab pagan yang tersisa melakukan perlawanan kecil kepada Muhammad. Sementara, suku-suku Yahudi Madinah memilih untuk tidak mengubah keyakinan

mereka, dan awalnya Muhammad melihat tidak ada alasan bagi mereka untuk mengubah keyakinan tersebut, karena mereka membawa kitab suci mereka sendiri dari Tuhan yang Esa.[12] Al-Qur'an telah memerintahkan kepadanya:

> Katakanlah (Muhammad), "wahai Ahli Kitab, marilah kita menuju pada satu kalimat (pegangan) yang sama antara kami dan kamu, bahwa kita tidak menyembah selain Allah dan kita tidak menyekutukan-Nya pada sesuatu pun, dan bahwa kita tidak menjadikan satu sama lain tuhan-tuhan selain Allah." Jika mereka berpaling maka katakanlah (kepada mereka), "saksikanlah, bahwa kami adalah orang Muslim.[13]

Namun ketegangan dan kesulitan antara masyarakat Yahudi dan Muslim meningkat, sehingga secara perlahan-lahan menghilangkan keberadaan orang Yahudi di Madinah. Lima tahun setelah kedatangan Nabi, kebanyakan orang Yahudi meninggalkan atau diusir dari kota. Ada banyak bagian dalam al-Qur'an yang mengomentari ketegangan ini dan konflik-konflik yang terkait.

Bagi masyarakat Muslim, peran Muhammad adalah sebagai pemimpin spiritual dari sebuah keyakinan baru, serta, semakin berkembang menjadi pemimpin politik *ummah* atau komunitas agama dan politik yang telah menggantikan suku sebagai kunci utama politik dan sosial dari kesetiaan umat Islam. Secara bertahap, Muhammad memperkenalkan praktik-praktik keagamaan, termasuk sholat Jum'at secara teratur. Dia juga memperkenalkan reformasi sosial yang memberi hak lebih bagi kaum perempuan, termasuk hak yang berhubungan dengan warisan, pernikahan dan perceraian.

---

12 Watt, *Muhammad in Medinah*, hal 201.

13 Al-Qur'an: 3:64.

Nabi juga menerima wahyu baru yang mengizinkannya untuk terlibat dalam perang melawan kaum pagan, terutama dari Makkah. Meskipun penyerangan merupakan hal umum di antara penduduk Arab, kaum Muslim tidak pernah diizinkan untuk melakukan penyerangan sampai kemudian mereka diperintahkan terlibat dalam pertempuran. Salah satu teks yang memberikan izin kepada umat Islam untuk terlibat dalam perang untuk membela agama mereka mengatakan:

> Diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka didzalimi. Dan sungguh, Allah Maha Kuasa menolong mereka itu, (yaitu) orang-orang yang diusir dari kampung halamannya tanpa alasan yang benar, hanya karena mereka berkata, "Tuhan kami ialah Allah." Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi, dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah.[14]

Seiring waktu, umat Muslim kemudian terlibat dalam serangkaian serangan dan pertempuran melawan kaum pagan. Di antara yang paling penting dan salah satu yang pertama dari pertempuran tersebut adalah Perang Badar (2 /624). Dalam pertempuran ini umat Islam dari Makkah dan Madinah menghadapi kaum pagan Makkah yang lebih kuat, dan bertempur melawan kerabat sendiri: saudara laki-laki melawan saudara laki-laki, ayah terhadap anak, paman melawan keponakan. Meskipun tampak ganjil, tetapi akhirnya kaum Muslim mempertahankan negeri mereka dan Makkah dikalahkan, dan beberapa tokoh terkemuka dari oposisi Makkah yang menentang Muhammad tewas. Hal ini merupakan kemenangan besar bagi kaum Muslim, yang yakin bahwa Tuhan berada di pihak mereka dalam melawan kaum pagan.

---

14 Al-Qur'an: 22:39-40.

Dengan kekalahan di Makkah saat Perang Badar tidak berarti bahwa perlawan mereka terhadap Muhammad berakhir. Pada tahun berikutnya, mereka kembali ke Madinah dengan kekuatan yang lebih besar untuk membalas kekalahan. Ini pertempuran kedua, yang terjadi di dekat Gunung Uhud, dan merupakan kekalahan bagi kaum Muslim, meskipun pagan Makkah tidak sampai dapat memasuki wilayah Madinah dan mundur. Dua tahun kemudian pada 5/627, penduduk Makkah, waktu itu mengadakan persekutuan dengan sejumlah besar suku, kembali lagi dengan kekuatan 10.000 pasukan untuk menghancurkan umat Islam. Kaum Muslim jelas tidak sebanding untuk mereka. Namun, Nabi telah membangun pertahanan untuk mencegah mereka memasuki Madinah. Setelah pengepungan yang sangat lama, pasukan Makkah dipaksa untuk kembali ke kampung halaman, tanpa mencapai tujuan apapun. Ini menjadi konfrontasi militer besar terakhir antara kaum pagan Makkah dan kaum Muslim.

Muhammad mulai dipertimbangkan sebagai tokoh kuat dan memilki kekuasaan di Arab. Perlahan-lahan, pengaruhnya tumbuh di Hijaz dan di sebagian besar wilayah Arab, dan ajaran-ajarannya menyebar luas. Melalui sebuah penaklukan tanpa pertumpahan darah, Makkah sendiri akhirnya mampu ditundukkan di bawah kendali kaum Muslim (pada 8/630) delapan tahun setelah hijrah Nabi ke Madinah. Setelah masuk Makkah, Muhammad memberikan pengampunan umum, dan sebagian besar penduduk Makkah memeluk agama baru. Nabi membersihkan bagian pemujaan Ka'bah dari semua berhala yang diletakkan di sana, menyatakan bahwa Ka'bah akan bebas dari penyembahan berhala dan akan sepenuhnya digunakan untuk menyembah Tuhan yang Esa. Dua tahun kemudian, Muhammad meninggal (pada 11/632) di rumahnya di Madinah. Menjelang wafatnya Nabi, diriwayatkan bahwa banyak dari penduduk Makkah bersekutu dengannya atau telah memeluk agama Islam.

Inilah pandangan tradisional Muslim mengenai kehidupan Muhammad. Meskipun beberapa sarjana Barat telah mempertanyakan beberapa aspek dari pandangan ini, tetapi umat Islam pada umumnya menerima pandangan ini, dan menghubungkannya dengan berbagai peristiwa yang disebutkan berulang kali dalam al-Qur'an. Perjuangan Muhammad di Makkah dan Madinah, pertempuran yang ia lakukan di dalam melawan musuh-musuhnya, kisah tentang ketegangan Yahudi-Muslim di Madinah, dan peraturan yang diperkenalkan Muhammad untuk memerintah masyarakat Muslim di Madinah, semuanya dapat dihubungkan dengan pandangan umum ini.

Konteks Sosio-Historis dan Bahasa Budaya

Konteks budaya Hijaz merupakan titik pijak bagi al-Qur'an dan Nabi dalam membingkai istilah-istilah dalam agama baru yang terbentuk di Makkah dan Madinah ini. Nabi tidak pernah mengklaim bahwa ia datang untuk mencabut semua elemen budaya dari Hijaz. Tugas pentingnya adalah untuk mengajarkan pemikiran-pemikiran baru tertentu yang terkait terutama dengan Tuhan, hubungan Tuhan dengan manusia dan penciptaan-Nya, nilai moral etis dan kehidupan setelah kematian. Sebagian besar, cara hidup orang-orang Hijaz dan elemen-elemen pandangan dunia mereka tetap dipertahankan. Pembaharuan yang diperkenalkan oleh Nabi utamanya terletak pada ranah teologis, spiritual, hukum dan moral-etis daerah.

Al-Qur'an mengandung bahasa budayanya sendiri yang spesifik sesuai dengan pandangan dunia penerima pertamanya, yang meliputi simbol, kiasan, istilah dan ungkapan yang digunakan di Hijaz. Bahkan dalam menggambarkan konsep Islam mengenai surga, al-Qur'an menggunakan bahasa yang terkait erat dengan budaya lokal dan imajinasi kebanyakan manusia: sungai yang mengalir, buah-buahan, pohon-pohonan dan perkebunan.

Bagi orang yang terbiasa hidup di daerah yang gersang, kering, dan topografi pegunungan dengan sedikit air, pohon atau buah, gambaran surga yang seperti ini merupakan gambaran yang menarik dari keadaan akhirat yang menanti orang beriman. Demikian pula, gambaran dari neraka juga mengandalkan pada gambaran yang biasa digunakan dari budaya yang berlaku, dan sangat berhubungan dengan orang-orang Hijaz.

Al-Qur'an juga menyesuaikan dengan sejumlah praktek yang telah ada sebelumnya, seperti puasa, dan al-Qur'an juga datang untuk menerima praktek pra-Islam lainnya, dengan beberapa modifikasi. Misalnya, haji telah ada di masa pra-Islam dan dijadikan sebagai bagian dari agama baru. Ibadah haji dimurnikan dan dibersihkan dari praktik politeistik, meskipun beberapa perubahan lainnya dibuat. Menurut al-Qur'an, perubahan yang dibuat itu menjadikan ibadah haji kembali kepada bentuk aslinya, seperti yang dipraktekkan oleh Nabi Ibrahim.

Banyak nilai-nilai pra-Islam di Hijaz juga diterima sebagai bagian dari agama baru ini. Secara keseluruhan, budaya apapun dianggap penting dan nilai-nilai yang positif diterima, misalnya nilai-nilai kesabaran dalam menghadapi kesulitan, yang merupakan salah satu aspek dari kebajikan suku Badui pra-Islam. Budaya apapun yang biasanya dianggap tidak benar atau tidak pantas juga ditolak. Nilai-nilai tersebut misalnya pemborosan yang luar biasa, *bakhil*, pelanggaran janji, kemunafikan, kecurigaan, kesombongan, berjudi, mengejek orang lain, fitnah, kecurangan dalam perdagangan, riba, penimbunan dan perjudian. Sebagian kesuksesan Nabi dikarenakan ia menyampaikan pesan-pesannya dengan menggunakan istilah yang berhubungan dan dipahami masyarakat. Al-Qur'an juga memperbolehkan banyak makanan untuk dikonsumsi, dengan pengecualian seperti anggur.

Al-Qur'an menolak, menerima atau mengadaptasi praktek-praktek pra-Islam Arab, seiring seirama menjelaskan bahwa ke-

Esaan Tuhan (tauhid) adalah prinsip baru yang menyeluruh. Misalnya, al-Qur'an mengenalkan beberapa norma terkait perang dan perdamaian yang ada pada waktu itu, meskipun al-Qur'an juga melakukan beberapa perubahan signifikan. Perang tidak lagi dianggap sebagai kebaikan. Al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk berdamai di saat lawan mereka menyerah atau cenderung untuk berdamai. Membunuh tawanan tidak lagi diizinkan. Seperti disinggung di atas, perintah al-Qur'an tentang perang dan damai perlu dipahami dalam konteks konvensi Arab tentang peperangan, perjanjian dan aliansi, dan gagasan perlindungan suku, seperti halnya yang terjadi pada saat itu. Perbudakan juga ada, dan diterima sebagai hal yang normal, meskipun Islam sejak sangat awal telah mendorong pembebasan budak. Bulan suci Pra-Islam juga lebih atau kurang diterima sebagai bagian dari Islam, seperti pengorbanan binatang, dengan syarat kurban itu hanya didedikasikan kepada Tuhan yang Esa bukan untuk dewa lainnya.

Bahasa Etik Al-Qur'an: Konteks dan Perempuan

Umumnya, banyak umat Islam mempertimbangkan teks al-Qur'an sebagai hukum. Bagaimanapun, jika kita melihat teks-teks al-Qur'an secara lebih seksama, kita sering menemukan bahwa banyak bahasa al-Qur'an menggunakan bahasa *etik*. Kemudian, dengan perkembangan hukum Islam selama tiga abad pertama Islam, bahasa etik itu pun kemudian dilihat hakikatnya sebagai hukum. Penekanan pada masalah hukum dibutuhkan selama periode awal, ketika ahli hukum sedang mencari dasar otoritatif untuk mengembangkan hukum dan merancang sebuah sistem yurisprudensi. Penekanan ini, bagaimanapun, menjadi berlebihan ketika teks yang jelas-jelas *etik* dipandang sebagai hukum murni, sehingga bahasa dan spirit etik al-Qur'an hilang ke arah interpretasi-interpretasi hukum yang lebih ketat.

Contoh dalam hal ini adalah area permasalahan yang dibicarakan beberapa kali di dalam al-Qur'an, tentang: posisi perempuan. Perbedaan berdasarkan gender dan kelas adalah bagian dari budaya masyarakat pra-Islam dan Islam awal. Hal ini tercermin dalam cara bagaimana beberapa ayat tertentu dari al-Qur'an menyebut tentang perempuan. Namun, al-Qur'an tidak mendukung diskriminasi gender sebagai hukum agama, dan kenyataannya, al-Qur'an justru melakukan sebaliknya. Perempuan, setidaknya dalam beberapa kasus, berada dalam posisi yang kurang menguntungkan dalam masyarakat Arab. Dalam banyak contoh, al-Qur'an mengangkat posisi perempuan dalam masyarakat secara keseluruhan dan melindungi kepentingan mereka, seperti juga al-Qur'an melakukan perubahan positif dalam status kelompok yang kurang beruntung lainnya di masyarakat Arab, seperti budak dan fakir miskin.[15]

Sebagai contoh, al-Qur'an mengungkapkan penolakannya yang kuat terhadap masyarakat yang tidak senang atas kelahiran anak perempuan.[16] Al-Qur'an juga melarang pembunuhan bayi perempuan,[17] sebuah praktek yang ada pada waktu itu yang terjadi di beberapa bagian Arab, bahwa anak laki-laki dianggap lebih bernilai tinggi dan mengurangi beban pada keluarga. Al-Qur'an menyatakan bahwa di sisi Tuhan, satu-satunya perbedaan dari setiap konsekuensi antara manusia adalah kesalehan mereka, dan dalam hal ini, perempuan dan laki-laki adalah sama.[18] Salah satu ayat al-Qur'an menyatakan hal ini secara tegas:

> Sungguh, laki-laki dan perempuan Muslim, laki-laki dan perempuan Mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap

---

15 Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Toword a Contemporery Approach*, London: Routledge, 2006 hal 120.

16 Lihat al-Qur'an: 16:57-59.

17 Al-Qur'an 17:31. Lihat juga al-Qur'an 81:8-9.

18 Al-Qur'an: 49:13.

> dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut nama Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.[19]

Perempuan juga diberi hak waris, yang merupakan kemajuan yang signifikan pada saat itu, karena selain wanita bangsawan, kebanyakan wanita pada saat itu tidak memiliki hak waris. Al-Qur'an juga memberikan batasan mengenai jumlah istri yang diizinkan untuk dimiliki oleh seorang laki-laki dan kapan laki-laki dilarang memiliki lebih dari satu istri. Poligami hanya diperbolehkan untuk pria; poligami juga pernah terjadi sebelumnya bagi perempuan tetapi tidak berlaku lagi dan menjadi suatu bentuk prostitusi. Akhirnya, terbentuklah pedoman yang jelas mengenai perceraian yang memberikan perempuan hak yang lebih baik daripada yang mereka dapatkan sebelumnya.

Sembari menolak keberadaan diskriminasi terhadap perempuan, al-Qur'an juga muncul untuk mempertahankan praktek-praktek sosial dan budaya tertentu. Beberapa ayat menunjukkan bahwa, ketika dilihat dari perspektif sekarang ini, al-Qur'an memberikan status perempuan lebih rendah daripada laki-laki. Sebagai contoh, dalam beberapa masalah keuangan, nilai bukti wanita dianggap sebagai setengah dari pria dalam kasus-kasus tertentu:

> Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu melakukan hutang-piutang untuk waktu yang ditentukan hendaklah seorang menulis. Dan hendaklah seorang penulis menuliskannya dengan benar di antara kamu...dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara

---

19 Al-Qur'an: 33:35.

kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada), agar jika salah seorang lupa yang lain bisa mengingatkannya.[20]

Beberapa referensi lain dalam al-Qur'an juga menunjukkan bahwa, dalam konteks sosial awal Islam, perempuan, setidaknya di beberapa daerah, tidak memiliki status yang sama dengan laki-laki. Ada daerah lain di mana al-Qur'an menetapkan perlakuan yang berbeda antara pria dan wanita: perceraian,[21] poligami,[22] cara berpakaian,[23] masalah laki-laki 'merawat penuh' perempuan,[24] hukuman bagi amoralitas,[25]menikahi Ahli Kitab,[26] dan warisan[27] Ada pesan-pesan tertentu lainnya yang, pada pembacaan awal, tampaknya perempuan kurang diuntungkan dibanding laki-laki.[28]

Secara keseluruhan, jika ayat al-Qur'an dibaca secara terpisah, mungkin tampak bahwa posisi al-Qur'an mengenai perempuan agak ambigu. Dalam kebanyakan kasus, tampak bahwa laki-laki dan perempuan memiliki posisi yang sama, tetapi pada waktu lain status perempuan tampaknya lebih rendah dibandingkan laki-laki. Meski demikian, jelas bahwa konsekuensi keseluruhan dari al-Qur'an dan misi Nabi adalah untuk memberi perempuan hak yang lebih besar di masa Islam daripada yang telah mereka terima pada masa pra-Islam Arab.

Namun, setelah Nabi Muhammad wafat, Islam menyebar ke daerah sekitar, di mana secara historis, kaum perempuan di

---

20 Al-Qur'an: 2:282.

21 Al-Qur'an: 33:49; 2:226-233, 237; 65:4-6.

22 Al-Qur'an: 4:3, 25, 127, 129.

23 Al-Qur'an: 33:59; 24:31, 60.

24 Al-Qur'an: 04:34.

25 Al-Qur'an: 04:15.

26 Al-Qur'an: 05:05.

27 Al-Qur'an: 4:11, 176.

28 Al-Qur'an: 9:87, 93; 3:15.

daerah itu dulu sering dihadapkan pada masalah diskriminasi. Sikap-sikap budaya dan praktek-praktek semacam ini dihapus pada masa Muslim. Tulisan eksegesis Islam kemudian perlahan-lahan menunjukkan pandangan patriarkal dan mendukung terhadap kaum perempuan, meskipun al-Qur'an menekankan tentang hak-hak baru bagi perempuan, keadilan dan kewajaran. Namun, selalu ada perempuan dalam masyarakat Islam yang memainkan peran penting dalam bidang sarjana Islam, politik serta kehidupan sosial. Sikap dan pandangan negatif terhadap perempuan yang melekat pada banyak sarjana Islam sekarang ditantang oleh meningkatnya jumlah Muslim, wanita dan pria, yang berpendapat bahwa sikap negatif tersebut tidak mencerminkan keseluruhan pesan al-Qur'an dan karena itu harus dipikirkan kembali.

Arus Intelektual yang Mempengaruhi Keterlibatan Muslim dengan Al-Qur'an

Setelah Nabi wafat, periode ketegangan sosial dan politik dimulai, dan sebagai hasilnya, perdebatan yang ketat di antara umat Islam di berbagai macam isu muncul, mulai dari isu kepemimpinan politik dalam masyarakat, otoritas agama, hingga penafsiran al-Qur'an. Perdebatan ini diawali, dalam 150 tahun pertama atau lebih setelah Nabi wafat, dengan munculnya beberapa orientasi religio-politik, teologis, mistis dan hukum. Perkembangan di semua wilayah ini memiliki dampak signifikan pada bagaimana al-Qur'an dipelajari, ditafsirkan, dipahami dan diterapkan. Di bawah ini kami memberikan gambaran yang sangat singkat mengenai orientasi tersebut.

Orientasi Religio-Politik

Kelompok yang dikenal sebagai Khariji (*Khawarij*) muncul sebagai sebuah kelompok politik-agama setelah 40 tahun meninggalnya Nabi dan pasca terjadi ketidaksepakatan serius

di kalangan umat Islam mengenai kepemimpinan politik yang sah dari komunitas Muslim selama masa khalifah keempat Ali.[29] Di antara keyakinan penting dari kaum *Khawarij* adalah bahwa umat Islam yang melakukan dosa besar tidak lagi termasuk golongan orang beriman, dan bahwa pemimpin politik masyarakat Muslim tidak boleh merundingkan aspek apapun dari ajaran-ajaran agama. Sekarang ini, *Khawarij* menjadi kelompok minoritas Muslim yang kecil.

Asal-usul Syiah, kelompok kedua, bermula dari masa sejak meninggalnya Nabi. Beberapa Muslim pada waktu itu percaya bahwa keluarga Nabi harus diberikan prioritas dalam kepemimpinan politik masyarakat. Kemudian, ide ini kembangkan lebih jauh, dan Syiah seperti sekarang kita ketahui, mereka muncul selama dua abad pertama Islam. Mereka berpendapat bahwa Ali, sepupu dan menantu Nabi, seharusnya otomatis menjadi pengganti pemimpin politiknya, dan bahwa semua kepemimpinan politik berikutnya harus tetap dalam lingkup keluarga Nabi. Syiah secara bertahap mengembangkan sendiri sistem teologis serta madzhab hukum mereka, dan sekarang ini menjadi kelompok minoritas Muslim yang signifikan.

Sunni, kelompok ketiga, merupakan kelompok 'utama' Muslim, yaitu mereka yang tidak termasuk kelompok Syi'ah atau Khawarij. Sunni muncul sebagai kelompok yang berbeda selama tiga abad pertama Islam, dan selama itu, mereka mengembangkan beberapa kredo keyakinan dan madzhab fiqh. Sunni bertanggung jawab atas banyak koleksi hadist awal dan pencatatan sejarah awal Islam. Setelah dikembangkan, Islam Sunni dipandang sebagai kelompok ortodoks dan masih mewakili mayoritas umat Islam saat ini.

29 Lihat Bab 11 untuk pembahasan lebih lanjut dari pendekatan politik-agama untuk eksegesis.

Orientasi Teologis

Beberapa tren intelektual muncul di kalangan Muslim pada abad pertama Islam.[30] Ini bukan 'madzhab', melainkan merupakan pandangan intelektual mengenai isu-isu penting yang muncul waktu itu. Banyak perdebatan terkait isu-isu seperti siapa sebenarnya yang termasuk golongan Muslim, mukmin, kafir dan orang berdosa. Definisi istilah-istilah ini bervariasi di kalangan umat Islam, tergantung pada kecenderungan intelektual atau kelompok politik keagamaan yang mereka miliki. Pertanyaan lain yang diperdebatkan dalam dua abad pertama antara lain: Apa yang terjadi dengan seorang Muslim yang melakukan dosa besar dan kemudian meninggal; akankah dia berakhir di neraka selamanya? Apakah tindakan manusia ditentukan oleh Allah? Apakah orang-orang bebas untuk memilih antara benar dan salah? Beberapa berpendapat untuk bebas memilih, sementara yang lain berpendapat hal tersebut merupakan takdir Allah. Tiga madzhab besar teologi muncul dari perdebatan tersebut: kelompok Mu'tazilah, Ash'ariyah dan Tradisional. Kelompok Mu'tazilah merupakan kelompok rasionalis dan berpendapat bahwa seseorang bebas menentukan, sedangkan kelompok Tradisional mengadopsi sebuah posisi yang menekankan takdir Allah dalam setiap kejadian. Kelompok Ash'ariyah berada di antara dua posisi tersebut dalam masalah teologis.

Orientasi Mistik

Sufisme, atau mistik Islam, muncul sebagai gerakan yang terpisah pada abad ke-2/ke-8, secara bertahap berkembang menjadi beberapa kelompok sufi yang berbeda-beda di berbagi

---

30 Lihat Bab 11 untuk pembahasan lebih lanjut dari pendekatan teologis untuk eksegesis.

daerah Muslim.[31] Tidak seperti banyak kelompok Muslim lainnya pada waktu itu, Sufi cenderung lebih akomodatif terhadap keanekaragaman dalam masyarakat Muslim dan juga lebih menerima tradisi-tradisi keagamaan lainnya. Pandangan-pandangan dan interpretasi esoteris Sufi mengenai Islam umumnya tidak populer di kalangan sarjana non-sufi dan sehingga mengakibatkan penganiayaan terhadap beberapa sufi terkemuka.

Orientasi Fiqh

Pada 200 tahun pertama Islam, madzhab-madzhab awal dalam fiqh juga berkembang. Lima madzhab utama yang masih ada saat ini adalah madzhab Hanafi, madzhab Maliki, madzhab Syafi'i, mazhab Hanbali dan madzhab Ja'fari.

Hanafi merujuk kepada ahli hukum Abu Hanifah (w.150/767), yang hidup di Irak. Madzhab Hanafi menempatkan penggunaan akal pada posisi yang sangat penting di dalam menafsirkan hukum. Sekarang ini, madzhab ini menjadi madzhab fiqh Sunni terbesar dan pengikutnya ditemukan terutama di benua India, Asia Tengah dan Turki.

Berbeda dengan Abu Hanifah, Malik bin Anas (w.179/795), yang dengannya madzhab Maliki merujuk, tidak menganjurkan penggunaan akal secara berlebihan dalam pemahaman hukum Islam (fiqh) dan sangat bergantung pada teks-teks dasar al-Qur'an dan hadits. Ia berpandangan bahwa praktek kebiasaan penduduk Madinah, di mana Nabi dan kaum Muslim awal hidup, menjadi indikasi praktek pada masa Nabi, dan karenanya bersifat otoratif. Ajaran madzhab Maliki tersebar di Afrika Utara dan Spanyol. Sekarang ini, madzhab ini merupakan madzhab fiqh

31 Lihat Bab 11 untuk pembahasan lebih lanjut dari pendekatan mistis pada eksegesis.

Sunni terbesar ketiga dan pengikutnya ditemukan terutama di Afrika Utara dan Afrika Barat.

Madzhab Syafi'i diambil dari nama Muhammad bin Idris al-Syafi'i (w.204 / 820), seorang ulama yang banyak melakukan perjalanan untuk mencari ilmu agama. Syafi'i mengembangkan berbagai prinsip-prinsip hukum Islam yang berhubungan dengan persoalan seperti penafsiran teks dan otoritas sunnah. Sekarang, madzhab ini merupakan madzhab fiqh Sunni terbesar kedua dan pengikutnya ditemukan terutama di Asia Tenggara.

Mazhab Hanbali diambil dari nama Ahmad bin Hanbal (w.240/855), murid imam Syafi'i. Ahmad bin Hanbal dikenal baik sebagai seorang sarjana hukum dan seorang kolektor hadis. Mazhab Hanbali sangat bergantung pada teks-teks al-Qur'an dan sunnah serta pendapat para Sahabat Nabi dalam interpretasi mereka mengenai hukum. Madzhab Hanbali sering digambarkan sebagai literalis dan agak tidak toleran terhadap mereka yang memegang pendapat yang berbeda dengan mereka. Sekarang, madzhab Hanbali adalah madzhab fiqh terkecil Sunni dan sebagian besar pengikutnya ditemukan di Arab.

Madzhab Ja'fari merupakan madzhab fiqh Syiah utama dan diikuti oleh Syiah Imamiyah Muslim. Para sarjana madzhab Ja'fari percaya bahwa al-Qur'an adalah sumber utama hukum Islam dan bahwa hanya imam Syiah yang memiliki kemampuan untuk menafsirkan al-Qur'an dan hadis secara otoritatif. Meskipun mereka menerima hadits sebagai sumber hukum, mereka hanya mengandalkan hadis yang telah diriwayatkan dan ditransmisikan oleh keluarga Nabi atau orang yang dianggap simpati pada tradisi Syiah. Sementara Syiah yang lainnya memiliki sistem hukum sendiri-sendiri.

Arus intelektual ini memiliki dampak besar pada bagaimana Muslim membaca dan menafsirkan al-Qur'an. Dalam sebuah tulisan tafsir, seseorang sering dapat melihat dengan jelas

bagaimana orientasi religio-politik, teologis, mistis atau hukum dari penafsir dapat mempengaruhi penafsiran mereka terhadap al-Qur'an.

Ringkasan

Beberapa poin penting yang telah kita bahas dalam bab ini meliputi:

- Pesan-pesan dari al-Qur'an tertanam dalam konteks spesifik abad ke-7 Arab dan disampaikan melalui bahasa dan simbolisme yang dapat dipahami oleh audien pertama.
- Banyak unsur budaya pra-Islam dan budaya masyarakat yang tidak ditolak seluruhnya oleh al-Qur'an, tetapi diterima dalam bentuk yang dimodifikasi.
- Banyak ajaran-ajaran Nabi secara sosial bersifat progresif pada waktu itu.
- Beberapa referensi al-Qur'an mengenai perempuan tampak diskriminatif sekarang ini, tetapi harus dibaca dalam konteks al-Qur'an seluruhnya dan budaya serta norma-norma sosial saat wahyu tersebut diturunkan.

Rekomendasi Bacaan

Karen Armstrong, *Muhammad: Prophet for Our Time*, London: HarperCollins, 2006.

- Dalam buku ini Armstrong memberikan wawasan mengenai konteks historis masyarakat Arab abad ke-7 dan misi Nabi Muhammad. Armstrong ingin membantu pembaca dalam memahami prestasi Muhammad sepenuhnya. Dia menunjukkan bagaimana kehidupan Muhammad dan pengalamannya dapat memberikan sejumlah pelajaran berharga untuk dunia sekarang ini.

Martin Lings, *Muhammad: His life Based on the Earliest Sources*, London: George Allen & Unwin, 1983; direvisi, Rochester, VT: Inner Traditions Internasional, 2006.

- Dalam buku ini Lings mengacu biografi dan kondisi Arab pada abad ke-2/ke-8- dan ke-3/abad ke-9, dan menceritakan sejumlah peristiwa dalam kehidupan Nabi. Beberapa dari bagian-bagian ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris untuk pertama kalinya. Buku ini ditulis dengan gaya narasi yang mudah untuk dibaca, dan edisi revisi dari buku ini ditambah dengan informasi baru tentang pengaruh Nabi di Suriah dan sekitarnya.

Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*, New York: Oxford University Press, 2007.

- Dalam buku ini Ramadhan menyajikan peristiwa-peristiwa utama dari kehidupan Nabi, yang menunjukkan bagaimana ajaran-ajaran spiritual dan etis yang dibawanya. Dia menjelaskan banyak hal terkait sifat-sifat pribadi Muhammad, dan juga menggambarkan secara seksama signifikansi dari contoh keteladanan yang diberikan Nabi untuk masalah-masalah seperti perlakuan terhadap kaum miskin, perang, rasisme, peran perempuan, hukuman pidana Islam, dan hubungan dengan agama-agama lain.

Montgomery Watt, *Muhammad in Mekkah*, Oxford: Oxford University Press, 1953; *Muhammad at Medina*, Karachi: Oxford University Press, 1981.

- Dalam dua buku tersebut, Watt memberikan ulasan mengenai sejarah lengkap kehidupan Muhammad dan asal-usul masyarakat Muslim. Dia meneliti berbagai diskusi ilmiah dalam kaitannya dengan topik-topik seperti politik, hubungan dengan orang-orang Arab dan orang-orang yang lain yang memiliki keyakinan yang berbeda, reformasi sosial dan kepribadian Muhammad sendiri.

Bab 2

Wahyu dan Al-Qur'an

AL-QUR'AN MERUPAKAN SALAH SATU KARYA SASTRA AGAMA YANG PALING PENTING dalam sejarah dunia. Sebagai kitab suci umat Islam, al-Qur'an sering dibandingkan dengan Injil dan Taurat. Ketiga teks tersebut dianggap oleh pengikutnya masing-masing sebagai firman Tuhan atau diilhami oleh Tuhan. Dalam bab ini kita akan membahas:

- Perbedaan antara konsep wahyu dalam Islam, Kristen dan Yudaisme;
- Tiga jenis wahyu yang disebutkan dalam al-Qur'an sehingga umat Islam percaya bahwa Allah menggunakan wahyu untuk berbicara kepada manusia;
- Catatan wahyu Islam pertama kepada Nabi Muhammad dan;
- Kerangka untuk pemahaman yang lebih luas dari wahyu al-Qur'an yang memperhitungkan aspek sosio-historis.

Hakikat Wahyu

Pendapat umum umat Islam mengenai wahyu adalah bahwa wahyu merupakan inisiatif dari Allah yang mengungkapkan kehendak-Nya kepada manusia melalui para Nabi yang dipilih. Umat Islam percaya kepada para Nabi, termasuk Nabi Muhammad yang dianggap sebagai penerima wahyu ilahi terakhir. Umat Islam

percaya bahwa Nabi Muhammad telah dipilih sebagai utusan Allah; namun dia bukan perwujudan Tuhan.

Bagi umat Islam, Nabi mendapatkan pengalaman pewahyuan dengan mendengarkan 'suara' Allah dalam hatinya dan hanya mampu menggambarkannya dalam gambaran metaforis. Kadang dia menggambarkan penerimaan wahyu dengan mendengar semacam suara 'dering bel'.[1] Bagi umat Islam, apa yang terungkap dalam pewahyuan adalah kehendak Allah, bukan keberadaan-Nya. Kehendak-Nya ini disampaikan dalam bahasa manusia, yakni bahasa Arab.

Nabi melihat dirinya sendiri terpisah dengan wahyu itu sendiri dan menggambarkan pengalaman 'melihat' malaikat Jibril, 'mendengar' suara dan memahami apa yang dikatakan. Tradisi umat Islam mengatakan bahwa Nabi cukup jelas dengan pandangannya bahwa dia menerima isi wahyu dari sumber eksternal di luar dirinya. Dia selalu mengatakan bahwa dia tidak memiliki pengaruh apapun pada isi wahyu.

Kandungan isi wahyu ini kemudian dikenal sebagai al-Qur'an. Pandangan umat Islam tentang wahyu menegaskan pentingnya kandungan linguistiknya, yang dibedakan dari pengalaman pewahyuan. Oleh karena itu, wahyu identik dengan al-Qur'an, yang kata-katanya diyakini langsung setara dengan pesan verbal yang diberikan kepada Nabi. Seorang teolog Muslim awal, Nasafi (w.507/1114), menggambarkan bagaimana umat Islam menkonseptualisasikan al-Qur'an sebagai wahyu.

> Al-Qur'an adalah firman Allah, yang merupakan salah satu sifat-Nya. Allah dengan segala sifat-Nya adalah Satu, dan dengan segala sifat-Nya tersebut adalah abadi dan tidak bergantung, (sehingga firmannya-Nya itu) adalah tanpa huruf dan tanpa

---

1 Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Vols 3–4, Buku 54 'The Book of the Beginning of Creation', Bab. 6, No. 3,215, diriwayatkan oleh A'isyah, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1975–1995, hal. 417.

suara, tidak dipecah menjadi suku kata atau paragraf. Firman-Nya itu bukan Dia bukan pula selain Dia. Dia menyebabkan Jibril mendengar firman itu sebagai suara dan huruf, karena Allah menciptakan suara dan huruf dan menyebabkan Jibril mendengarkan Firman-Nya melalui suara dan huruf itu. Jibril, semoga kedamaian atasnya, menghafalnya, menyimpannya (di dalam pikirannya) dan kemudian disampaikan kepada Nabi, semoga kedamaian dilimpahkan kepadanya, dengan menurunkan wahyu dan pesan, yang tidak sama caranya seperti menurunkan benda jasmani dan berbentuk. Jibril membacakannya kepada Nabi, semoga kedamaian atasnya, Nabi menghafalnya, menyimpannnya dalam pikirannya, dan kemudian menceritakan apa yang dihafalnya itu kepada temannya dan kepada pengikut-pengikutnya.[2]

Al-Qur'an dalam bahasa Arab merupakan pusat keimanan kaum Muslim. Kata-katanya dianggap bersifat ilahiah. Percaya pada al-Qur'an sebagai salah satu wahyu Tuhan merupakan perangkat dasar keimananan. Kata-kata al-Qur'an dihafal dan diucapkan. Membaca al-Qur'an dalam bahasa Arab diyakini memungkinkan pembacanya, dalam pengertian tertentu, berkomunikasi secara langsung dengan Tuhan, dan oleh karena itu, merasakan pengalaman wahyu itu sendiri.

Penting untuk membandingkan pandangan umat Islam ini dengan keyakinan agama lain, terutama keyakinan agama yang juga memiliki kitab suci, seperti Yudaisme dan Kristen. *Encyclopedia of Judaism*[3] menyatakan bahwa 'seruan penting kitab Yahudi' adalah bahwa 'Tuhan mengungkapkan dirinya dan menginginkan untuk diketahui oleh manusia',[4] dan kebanyakan

2 Dikutip dalam F.E. Peters, *A Reader on Classical Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, hal. 173.

3 Geoffrey Wigoder, *Encyclopedia of Judaism*, New York: MacMillan Publishing Company, 1989.

4 Wigoder, *Encyclopedia of Judaism*, hal. 600.

orang Yahudi percaya bahwa Tuhan menyingkapkan diri-Nya melalui perbuatan-Nya dan Firman-Nya, yang dikomunikasikan melalui Nabi. Gagasan Yahudi tentang wahyu melalui kenabian itu digambarkan sebagai berikut: 'Dia (Tuhan) berbicara melalui mulut-mulut mereka ... ketika mereka berbicara "Ini Aku, Yahweh, yang berbicara".'[5] Cara lain untuk melihat wahyu dari perspektif Yahudi adalah bahwa:

> bukti kehadiran (Tuhan), intuisi perhatian dan keinginan-Nya untuk menjalin relasi, pengetahuan tentang sifat-sifat-Nya, dan di atas segalanya, kehendak-Nya: rencana-Nya, tujuan dan maksud-Nya terhadap setiap individu, bangsa dan umat manusia.[6]

Beberapa cabang yang signifikan dari Yudaisme, seperti reformasi Yudaisme, yang dimulai pada abad ke-19 Jerman,[7] memilih untuk tidak menerima penjelasan-penjelasan supranatural, dan lebih mempercayai ide bahwa 'komunikasi Tuhan yang berupa perintah-perintah khusus kepada manusia merupakan keajaiban belaka dan harus ditolak'.[8]

Pandangan yang dominan dari umat Kristiani mengenai wahyu berbeda dengan Yudaisme dan Islam, terutama karena peran penting Yesus dalam agama Kristen. Pemahaman umat Kristiani mengenai wahyu adalah 'komunikasi diri Tuhan sendiri di dalam dan melalui Yesus Kristus', yang digambarkan sebagai

---

5 Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York: MacMillan Publishing Company, 1987, vol. 12, hal. 360.

6 Wigoder, *Encyclopedia of Judaism*, hal. 600.

7 'Tzitzit and Early Reform Judaism', Bluethread, copyright: Rosemarie E. Falanga, Cy H. Silver, 1997. Diakses: 9 February 2007: http://www.bluethread.com/fringeref1.htm.

8 Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, hal. 361.

yang tertinggi dan tidak tertandingi.[9] Meskipun Perjanjian Lama dipandang sebagai 'perangkat wahyu', namun diyakini bahwa 'anak laki-laki saja (Yesus) yang mengetahui Sang Bapa (Allah), dan di dalam dirinya Sang Bapa dibuat dapat terlihat dan dapat dipahami (Jn. 1:14, 1 Jn. 1:1)'.[10] Wahyu dipandang sebagai 'pembuka selubung rencana ketuhanan, yang dengannya Tuhan berdamai dengan umat manusia terhadap dirinya dalam Kristus.' Banyak pendapat yang muncul dalam tradisi Kristen, terkait apakah Injil merupakan firman langsung dari Tuhan.

Beberapa penulis telah mengulas bahwa mungkin lebih akurat untuk membandingkan kedudukan al-Qur'an bukan dengan al-Kitab, tetapi dengan pribadi Yesus Kristus sendiri.[11] Membaca wahyu berbahasa Arab dalam bentuk linguistiknya, dapat dibandingkan dengan mengambil bagian dalam sakremen Ekaristi dalam tradisi kekristenan. Dengan mengucapkan kata-kata yang sangat diyakini telah 'diucapkan' oleh Tuhan, umat Islam percaya, dalam pengertian percaya bahwa mereka sedang berpartisipasi secara langsung dalam kata-kata Illahi, dengan cara yang agak mirip bahwa roti dan anggur Ekaristi memungkinkan orang Kristen untuk mengambil bagian dalam hakikat Illahi dari tubuh Kristus. Pandangan di atas memberitahu kita tentang sesuatu bagaimana tiga agama [Yahudi, Kristen dan Islam] memahami wahyu.

Bentuk Wahyu dalam Konteks Islam

Umat Islam percaya bahwa Allah telah berfirman kepada mahluk-Nya dari awal waktu. Tidak hanya diyakini bahwa Ia telah

---

9 Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, hal. 361.

10 Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, hal. 361.

11 Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York: HarperCollins, 2004, hal. 22–23.

berkomunikasi kepada Nabi Musa dan Muhammad, tetapi juga kepada para Nabi seperti Nuh, Ibrahim, Zakaria dan Isa. Allah juga berbicara kepada para malaikat dan bahkan Iblis (syaitan).

Al-Qur'an menjelaskan tiga bentuk komunikasi Allah dengan manusia: 'Dan tidak ada bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana'.[12] Bentuk pertama, melalui wahyu, melibatkan komunikasi langsung dari Tuhan kepada si penerima. Dalam hal ini, penerima memahami komunikasi ini tanpa mendengar suara apapun atau melakukan kontak dengan seorang utusan (yaitu, Malaikat).

Ayat di atas menyebutkan bentuk komunikasi kedua yakni 'dari balik tabir', dan mengacu pada skenario di mana Allah berfirman kepada seseorang secara langsung dengan menggunakan kata-kata, tetapi pendengar tidak melihat Dia. Salah satu contoh terbaik dari kejadian semacam ini adalah wahyu kepada Musa. Al-Qur'an memberitahu kepada kita, bahwa Musa memohon kepada Allah untuk mengungkapkan atau menunjukkan diri-Nya kepada Musa, kemudian Allah membalasnya: 'Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat Aku, tetapi lihatlah ke bukit itu, maka jika ia tetap di tempatnya (sebagaimana sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku.[13] Namun, tentu saja, baik gunung maupun Musa tidak mampu berdiri kokoh.

Beberapa sarjana Muslim percaya bahwa bentuk ketiga, yakni melalui seorang utusan, adalah bentuk pewahyuan yang

---

12 Al-Qur'an: 42:51.

13 Al-Qur'an: 7:143.

paling pasti dan paling jelas. Ini juga metode yang dengannya umat Islam percaya bahwa Nabi Muhammad menerima al-Qur'an seluruhnya. Metode ini melibatkan utusan –diyakini sebagai malaikat Jibril– yang membawa firman Allah kepada seorang Nabi. Jibril diyakini telah mentransmisikan wahyu dalam bentuk yang dapat dipahami Nabi –dalam bahasa Arab.[14] Hal ini ditegaskan kembali melalui beberapa ayat al-Qur'an seperti: 'Sesungguhnya Kami menurunkanya berupa al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya'.[15] Lebih umum, al-Qur'an menyatakan bahwa: 'Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat menjelaskan kepada mereka'.[16]

Pandangan bahwa al-Qur'an ditransmisikan dalam format linguistiknya juga didukung oleh konsep dan istilah tertentu di dalam al-Qur'an sendiri. Misalnya, al-Qur'an menyatakan bahwa al-Qur'an dituliskan pada sebuah 'Lembaran yang Dipelihara' (*al-lauh al-mahfuzh*) di surga.[17] Teolog Muslim berkeyakinan bahwa wahyu berasal dari Allah pada permulaannya, kemudian diturunkan pada Lembaran tersebut, dan dari sana malaikat Jibril membawanya kepada Nabi. Penting untuk dicatat, bahwa al-Qur'an menggunakan kata *nazala* (turun), dan beberapa derivasinya, seperti *tanzil* (sesuatu yang diturunkan atau disampaikan), untuk menyebut penurunan wahyu al-Qur'an. Implikasi dari kata 'turun' atau yang 'diturunkan' ini penting untuk dipahami, yang tidak sepenuhnya mampu dicakup hanya

14 Al-Qur'an: 26:195.

15 Al-Qur'an: 12:2.

16 Al-Qur'an: 14:4.

17 Al-Qur'an: 85:21–22: 'This is truly a glorious Quran, written on a preserved Tablet.'

dengan istilah 'wahyu' atau 'revelation' dalam bahasa Inggris. Istilah dan konsep dari al-Qur'an ini membentuk bagian integral dari keyakinan umat Islam bahwa al-Qur'an dan kata-kata di dalamnya itu diturunkan secara harfiah (*verbatim*) dari Allah kepada Nabi Muhammad.

Pengalaman Nabi Muhammad tentang Wahyu

Menurut pandangan Muslim tentang peristiwa penerimaan wahyu pertama kali oleh Nabi Muhammad, Nabi bertemu dengan malaikat Jibril saat mengasingkan diri ke gua Hira (sebuah gua dekat Makkah), saat dia berumur 40 tahun. Sebelum ini diyakini bahwa Nabi Muhammad telah mulai memiliki serangkaian firasat dan mimpi yang nyata. Pada pewahyuan yang pertama kali di gua, diceritakan bahwa Muhammad merasakan kehadiran tertentu, lalu kemudian melihat malaikat dalam bentuk seorang manusia, yang menyuruhnya untuk membaca (*iqro'*). Ketika Muhammad menjawab bahwa ia bukan seorang yang bisa membaca, kemudian malaikat mendekapnya dengan rapat sekali sehingga dia berpikir bahwa ia akan mati. Perintah untuk membaca diulang sebanyak tiga kali. Akhirnya, malaikat Jibril mulai membacakan apa yang sekarang kita kenal sebagai lima ayat pertama dari surat ke-96 al-Qur'an:[18]

> Bacalah! dengan nama Tuhanmu yang menciptakan: Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah! dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah, yang mengajar dengan kalam, Dia mengajar manusia sesuatu yang tidak diketahui.[19]

18 John Esposito, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995, hal. 386.

19 Al-Qur'an: 96:1–5.

Pengalaman ini bukan pengalaman yang mudah bagi Muhammad. Setelah itu, dia segera kembali ke rumah dan mencari kenyamanan dari istrinya, Khadijah. Muhammad tidak cukup yakin terhadap pengalaman itu, dan apakah yang ia terima adalah wahyu dari Allah. Secara perlahan Muhammad pun akhirnya menyadari besarnya tanggung jawab yang dia terima, dan bahwa dia memang menerima wahyu dari Allah.

Muhammad mulai menerima wahyu pada tahun 610 Masehi selama 22 tahun sampai meninggalnya, pada 11/623. Pengalamannya mengenai wahyu dijelaskan dalam beberapa hadist, seperti hadist berikut ini, yang diriwayatkan oleh istrinya Aisyah (w.58/678):

> Al-Harits bin Hisyam bertanya kepada Nabi: 'Ya Rasulullah! Bagaimana wahyu ini diungkapkan kepada Anda? "Rasulullah menjawab: kadang-kadang (diungkapkan) seperti bunyi bel, bentuk wahyu ini adalah wahyu yang paling sulit dari semua keadaan, dan ketika kejadian ini berlalu, saya ingat apa yang dinyatakan. Terkadang malaikat datang dalam bentuk seorang laki-laki, kemudian mengamanatkan saya dan saya ingat apa yang dikatakannya.'[20]

Beberapa kalangan Muslim percaya bahwa Nabi Muhammad selalu menerima wahyu melalui malaikat Jibril. Namun, beberapa sarjana yang lain, seperti Fazlur Rahman (w.1988), telah mempertanyakan pandangan ini dan mengajukan pandangannya bahwa Nabi Muhammad tidak selalu menerima wahyu dari

20 Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Vols 3–4, Buku 54 'The Book of the Beginning of Creation', Bab. 6, No. 3,215, diriwayatkan oleh A'isyah, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1975–1995, hal. 417.

malaikat Jibril sebagai pihak eksternal, namun wahyu sering datang kepadanya secara internal.[21]

Beberapa Sebutan untuk Muhammad Versi Umat Islam

Nabi Muhammad - Rasullah - Rasul Allah - Nabi - Rasul

Ketika umat Islam merujuk menyebut Muhammad, mereka sering mengucapkan berkah atau mengiringi dengan do'a setelah penyebutan namanya: *"Alaihi Salam'* atau *'Shollahu 'alaihi wa Sallam'*. Umat Islam menganggap tidak pantas untuk menunjuk pada Nabi hanya dengan namanya, tanpa mengucap berkah, terutama saat dilafalkan. Namun, dalam wacana akademis hal semacam ini umum dilakukan untuk menyederhanakan dengan hanya menyebutnya Muhammad atau Nabi Muhammad.

Wahyu: Firman Allah dalam Bahasa Manusia

Al-Qur'an dalam beberapa ayatnya menegaskan asal-usul keilahiannya, dan secara khusus menyangkal bahwa al-Qur'an menyertakan kata-kata atau ide-ide dari Nabi. Fazlur Rahman menjelaskan bahwa bukan hanya kata al-Qur'an sendiri, yang berarti "bacaan", yang secara jelas menunjukkan ini, tetapi teks al-Qur'an sendiri menyatakan dalam beberapa ayatnya, bahwa al-Qur'an tidak hanya diungkapkan dalam "arti" dan "ide-idenya" saja, tetapi juga *diungkapkan secara verbal*.[22] Bagaimanapun, bentuk yangmana firman Tuhan memanifestasikan dirinya adalah bahasa Arab, bahasa yang tertanam dalam kehidupan manusia dan konteks sosial.

---

21 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, Minneapolis, MN: Biblliotheca Islamica, 1994, hal. 97.

22 Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979, hal. 30–31.

Pentingnya firman Allah dalam tradisi Islam diringkas oleh Toshihiko Izutsu (w.1993), yang berpendapat bahwa:

> Dan wahyu memiliki arti dalam Islam bahwa Allah "berfirman", bahwa Dia mengungkapkan dirinya melalui bahasa .. bukan dalam bahasa non-manusiawi yang tidak jelas, melainkan dalam bahasa yang jelas, yang secara manusiawi dapat dipahami. Ini adalah awal dan fakta yang paling menentukan. Tanpa tindakan ini dari sisi Tuhan, tidak akan ada agama yang benar di bumi menurut pemahaman Islam mengenai agama kata tersebut.[23]

Para sarjana Muslim klasik dan modern sama-sama mengetahui problem yang melekat dalam pandangan bahwa Allah telah mengungkapkan pesan Illahi dalam bahasa manusia semisal bahasa Arab. Para ahli telah mempertanyakan, bagaimana Firman Tuhan yang kekal, tetap dan terpisah-pisah dapat ditransmisikan melalui wahana bahasa manusia yang menyatu, dapat berubah dan dalam konteks yang terikat. Sebagian besar sarjana menyimpulkan bahwa firman Allah akan tetap sepenuhnya di luar pemahaman kita, kecuali jika melalui cara tertentu, firman Allah ini dinyatakan dalam bentuk yang bisa kita pahami. Teolog dan mistikus abad ke-12 al-Ghazali (w. 505/1111) menulis:

> Dia (Allah) mengungkapkan sifat itu (berbicara) dalam bentuk manusia dan kata-kata kepada umat manusia. Jika kemuliaan dan keunggulan firman Allah tidak dibuat dalam bingkai kata-kata agar bisa dimengerti, maka Surga dan bumi tidak akan kuat dengan firman-Nya (dalam bentuk aslinya) dan segala sesuatu di antara mereka akan hancur berkeping-keping.[24]

---

23 Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, hal. 152.

24 Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulum-id-Din*, trans. Fazul-ul-Karim, Lahore: Islamic Publications Bureau, n.d., Book One, hal. 268.

Beberapa ahli menekankan perbedaan antara hakikat wahyu sebagai 'firman' Allah, yang merupakan sebuah misteri teologis yang tidak sepenuhnya dapat dipahami oleh manusia, dan sebagai sesuatu yang tampak kepada kita dalam bahasa manusia yang dapat dipahami. Seperti yang Izutsu katakan:

> Sejauh sebagai firman Allah, wahyu adalah sesuatu yang misterius dan tidak ada persamaan dengan perilaku bahasa manusia biasa, [tetapi] sejauh ini adalah firman Allah, ini pasti memiliki semua sifat penting dari bahasa manusia. Bahkan al-Qur'an juga menggunakan kata lain dalam mengacu kepada Wahyu . . . umumnya diterapkan pada kata yang biasa atau umum: *kalimah* yang berarti 'kata', misalnya terdapat dalam surat As-Syura.[25]

Mengeksplorasi hakikat firman Allah pada tingkat yang tidak terlihat (ghaib) mirip dengan mencoba untuk memahami alam akhirat. Meskipun ada banyak deskripsi mengenai akhirat, khususnya dalam kaitannya dengan surga dan neraka, dalam al-Qur'an, umat Islam mengikuti perkataan Nabi di dalam mendesripsikan tentang akhirat tersebut: '(apa yang ada dalam surga adalah) apa yang mata belum pernah melihatnya, telinga belum mendengarnya, dan yang belum dibayangkan oleh hati'.[26] Perkataan ini mengandung gagasan bahwa, seperti firman Allah, deskripsi mengenai akhirat terbatas oleh bahasa yang didasarkan pada pengalaman manusia. Deskripsi semacam ini memungkinkan pengikutnya untuk memahami, dalam arti mengira-ira, apa yang pada dasarnya berada di luar pengalaman dan imajinasi manusia.

---

25 Izutsu, *God and Man in the Koran*, hal. 154.

26 Bukhari, Sahih al-Bukhari, Vols 7–8, Book 93 *'The Book of the Oneness, Uniqueness of Allah (Tawhid)'*, No. 7,498, diriwayatkan oleh Abu Hurayra, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1975–1995, hal. 560.

Para teolog Muslim telah memperdebatkan tanpa henti tentang apakah al-Qur'an 'diciptakan' seperti halnya makhluk yang lain yang ada di dunia. Alasan perdebatan ini sangat kompleks dan berhubungan dengan diskusi teologis tentang hakikat Allah dan sifat-sifat-Nya. Jika al-Qur'an adalah firman Allah dan 'berfirman' adalah sebuah sifat, maka al-Qur'an dikaitkan dengan Allah sebagai sebuah sifat. Jika memang demikian halnya, maka al-Qur'an, sebagai sifat Allah, haruslah kekal tanpa awal dan akhir.

Dari dua posisi utama pada masalah ini, aliran teologi al-Asy'ariyah[27] percaya bahwa al-Qur'an adalah firman Allah, dan, sebagai perkataan Illahi, 'tidak diciptakan', yakni, kekal dengan Allah. Sementara itu, aliran teologi Mu'tazilah,[28] yang saat ini sebagian besar telah hilang, menegaskan bahwa tidak akan mungkin ada entitas yang kekal selain Allah, dan karena itu, al-Qur'an pasti 'diciptakan'.[29] Perbedaan antara dua perspektif ini hampir tidak kentara. Misalnya mereka sepakat bahwa al-Qur'an memiliki beberapa tingkat eksistensi. Posisi al-Asy'ariyah berpendapat bahwa hanya roh dan makna al-Qur'an yang tidak 'diciptakan', sementara kedua aliran sepakat bahwa 'bahasa dan ucapan' dan 'huruf dan tulisan' al-Qur'an diciptakan. Ada pandangan ketiga yang dikenal sebagai kaum tradisionalis,[30] yang tidak terlalu banyak terlibat dalam perdebatan teologis, yang

---

27 Didirikan oleh Abu al-Hasan al-Ash'ari (w.324/935–936). Mayoritas Muslim Suni mengikuti teologi ini.

28 Didirikan dalam satu setengah dari ke-2/abad ke-8, oleh Wasil ibn Ata' (w.131/748).

29 Sabine Schmidtke, 'Mu'tazila', dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Quran*, Leiden: E.J. Bill, 2003, vol. 3, hal. 467.

30 Tradisionalis adalah salah satu aliran Islam yang menamakan diri sebagai Ahli Hadits. Pengikut aliran ini menempatkan al-Qur'an dan hadits, di atas sumber hukum Islam yang lain, misalkan qiyas. Mereka juga terkenal menafsirkan Quran dan hadist secara literal.

kritis terhadap perspektif Mu'tazilah maupun al-Asy'ariyah. Para pendukung pandangan ini berpendapat bahwa umat Islam tidak seharusnya membahas apakah al-Qur'an 'diciptakan' karena hal ini tidak disebutkan dalam al-Qur'an, oleh Nabi atau sahabatnya.[31] Ringkasan singkat ini merupakan penyederhanaan dari sebuah kumpulan pendapat atau argumen teologis yang kompleks, yang tidak dapat sepenuhnya dieksplorasi di sini.

Al-Qur'an sebagai Wahyu Ilahi yang Murni

Al-Qur'an menyangkal bahwa al-Qur'an berisi perkataan atau ide-ide Nabi atau manusia lainnya. Al-Qur'an juga menegaskan bahwa wahyu, dalam bentuk bahasa Arab terakhirnya, datang langsung dari Allah, tanpa adanya kemungkinan tentang kesalahan yang disebabkan manusia atau ketidakakuratan. Misalnya, al-Qur'an menyatakan:

> Tidak mungkin al-Qur'an ini dibuat-buat oleh selain Allah; tetapi (al-Qur'an) membenarkan Kitab-kitab sebelumnya dan menjelaskan hukum-hukum yang telah ditetapkannya, tidak ada keraguan di dalamnya (diturunkan) dari Tuhan seluruh alam. Apakah pantas mereka mengatakan dia (Muhammad) yang telah membuatnya? Katakanlah, "buatlah sebuah *surah* yang semisal dengan *surah* al-Qur'an, dan ajaklah siapa saja di antara kamu orang yang mampu (membuatnya) selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.[32]

Seiring dengan tantangan semacam itu, al-Qur'an juga berpendapat bahwa seandainya al-Qur'an berasal dari sumber selain Allah, mereka akan menemukan banyak kontradiksi dan

---

31 Richard C. Martin, 'Createdness of the Quran', hal. 471 dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Quran*, vol. 1, hal. 467–472.

32 Al-Qur'an: 10:37–38. Ayat semacam ini akan dibahas lebih detail dalam Bab 3 – Al-Qur'an sebagai Kitab Suci – berhubungan dengan *'ijazul* al-Qur'an.

inkonsistensi di dalamnya.[33] Terkait dengan hal ini adalah bahwa tidak ada hubungannya Nabi dengan sumber wahyu. Fakta ini ditunjukkan dalam al-Qur'an sendiri dan juga sering ditekankan oleh Nabi. Seperti yang Fazlur Rahman katakan: "Nabi sendiri selalu sadar bahwa kenabiannya bukan buatan sendiri dan bahkan kapasitas alamiahnya tidak mampu menghasilkan wahyu, yang semata-mata merupakan rahmat Allah."[34] Menurut Rahman, keterpisahan ini lebih lanjut diilustrasikan dengan contoh di mana al-Qur'an diberikan kepada Nabi secara langsung. Misalnya, Nabi disindir dalam al-Qur'an karena menggerakkan lidahnya ketika menghadapi wahyu yang diterimanya dari Allah:

> Jangan engkau (Muhammad) gerakkan lidahmu (untuk membaca al-Qur'an) karena hendak cepat-cepat (menguasai) nya. Sesungguhnya Kami yang akan mengumpulkannya (di dadamu) dan membacakannya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian sesungguhnya Kami yang akan menjelaskannnya.[35]

Kata-kata yang Diucapkan dan Ditulis

Di banyak tempat, al-Qur'an menyebut dirinya sendiri sebagai kata yang diucapkan, menunjukkan bahwa dari sudut pandang al-Qur'an, pertama-tama dan paling utama, al-Qur'an adalah kata 'yang diucapkan' Allah. Menurut Izutsu:

> Jadi, tidak mengherankan, jika Islam telah memulai dari awal kesadaran bahasa. Islam muncul ketika Allah berfirman. Seluruh budaya Islam dimulai dengan fakta historis bahwa manusia ditunjukkan oleh Allah melalui bahasa yangmana dengannya manusia itu sendiri berbicara. Masalah ini tidak sesederhana bahwa Allah 'mengirimkan' sebuah kitab suci.

33 Al-Qur'an: 4:82.

34 Rahman, *Major Themes of the Quran*, hal. 91.

35 Al-Qur'an: 75:16–19.

Artinya utamanya adalah, bahwa Allah 'bebicara'. Dan inilah makna yang tepat dari wahyu. Wahyu pada dasarnya adalah sebuah konsep linguistik.[36]

Di samping penekanan pada kata yang diucapkan sebagaimana dalam al-Qur'an ini, ada juga beberapa ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan tulisan atau kata-kata tertulis. Misalnya, ayat pertama yang diwahyukan kepada Nabi menyebutkan keterkaitan antara wahyu dengan 'pena'.[37] Al-Qur'an juga menggunakan istilah kata-kata tertulis yang konotasinya merujuk pada wahyu sebelumnya, termasuk kitab suci, halaman[38] atau *shahifah*[39]. Dalam banyak kasus, al-Qur'an merujuk kepada wahyu yang diberikan kepada Musa,[40] Isa[41] dan keturunan Ibrahim[42] dan menyebutnya sebagai kitab suci dari Allah atau kitab suci yang sederhana. Istilah 'Ahli Kitab' juga digunakan dalam al-Qur'an untuk menyebut pengikut wahyu ini, seperti Yahudi dan Kristen.

Berdasarkan apa yang dikatakan al-Qur'an tentang dirinya sendiri itu, kita bisa berpendapat bahwa bahkan sebelum Nabi Muhammad wafat, al-Qur'an datang untuk dipahami sebagai sebuah kitab suci yang ditulis, meskipun seluruh isi al-Qur'an baru disusun sebagai dokumen tertulis secara utuh setelah wafatnya Nabi.

---

36 Izutsu, *God and Man in the Koran*, p. 152.

37 Al-Qur'an: 96:1–5.

38 Al-Qur'an: 20:133; 53:36; 87:18; 87:19.

39 Al-Qur'an: 7:145; 7:150; 7:154.

40 Al-Qur'an: 37:117.

41 Al-Qur'an: 19:30.

42 Al-Qur'an: 57:26.

Wahyu dan Interpretasi

Sarjana Muslim klasik melihat wahyu sebagai komunikasi firman Allah, dan tidak menganggap bahwa Nabi Muhammad, atau masyarakatnya, dapat mengambil peran dalam wahyu. Namun ulama modern, termasuk Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid, Farid Esack dan Ebrahim Moosa,[43] telah mulai mengembangkan sedikit pemahaman yang berbeda mengenai ide tentang wahyu, yang meliputi peran 'kepribadian religius' Nabi Muhammad dan masyarakatnya dalam peristiwa pewahyuan. Pemahaman ini ada hubungannya dengan interpretasi al-Qur'an. Fazlur Rahman mengatakan:

> Al-Qur'an sendiri secara pasti memelihara 'keberlainan' (*otherness*), 'objektivitas' (*objectivity*) dan karakter verbal wahyu, namun juga sekaligus secara pasti menolak eksternalitasnya itu berlawanan dengan Muhammad ... Tetapi ortodoksi (semua pemikiran pada abad pertengahan) kurang memiliki perangkat intelektual yang penting untuk mengkombinasikan ke dalam formulasi dogma, 'keberlainan' dan karakter verbal wahyu tersebut, di satu sisi, dan hubungan yang mendalam dengan karya dan kepribadian religius Nabi, di sisi yang lain, artinya, ortodoksi kurang memiliki kapasitas intelektual untuk menyatakan bahwa al-Qur'an sepenuhnya merupakan firman Allah dan, dalam pengertian yang biasa, juga seluruhnya merupakan perkataan Muhammad.[44]

Di sini Rahman tidak berpendapat bahwa al-Qur'an merupakan perkataan dan karya Nabi Muhammad, melainkan ingin menegaskan adanya hubungan yang erat antara al-Qur'an sebagai

---

43 Rahman, *Major Themes of the Quran*; Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Nass wa al-Sulta wa al-Haqiqa*, Dar al-Bayda': al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 2000; Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 1997; Fazlur Rahman (ed. with an introduction by Ebrahim Moosa), *Revival and Reform in Islam*, Oxford: Oneworld, 2000.

44 Rahman, *Islam*, hal. 31.

firman Allah, Muhammad, dan misi-misinya serta konteks sosial-historis dimana al-Qur'an itu diturunkan.[45] Pandangan ini menghendaki bahwa, jika ada hubungan yang lebih erat antara al-Qur'an dan Nabi serta komunitasnya, maka akan memungkinkan interpretasi yang lebih bebas mengenai al-Qur'an, dan yang mempertimbangkan konteks sosio-historis.

Mendekati pemahaman mengenai wahyu melalui cara ini mungkin sangat bermanfaat. Penting untuk diingat, bahwa bagaimanapun, pemahaman klasik tentang wahyu pun, yang tidak mempertimbangkan analisis terhadap peran Nabi dalam pewahyuan, masih membolehkan interpretasi teks al-Qur'an terjadi. Beberapa sarjana lebih suka membatasi upaya mereka dengan berpegang pada petunjuk yang disediakan oleh Nabi dan umat Islam terdahulu. Sementara sarjana yang lain berusaha mengeksplorasi makna-makna yang lebih melampaui dari itu.

Pemahaman yang Lebih Luas mengenai Wahyu

Dari diskusi di atas, kita mungkin bisa membangun pandangan berikutnya mengenai wahyu: Tuhan menyatakan Kehendak-Nya (bukan Wujud-Nya) kepada Nabi Muhammad; wahyu kepada Nabi ini terjadi melalui perantara yang dikenal sebagai malaikat Jibril, dalam bahasa Arab, bahasa yang digunakan Nabi; firman Allah terus diterima sebagai wahyu sampai wafatnya Nabi Muhammad, yang setelah itu tidak mungkin lagi ada wahyu baru; atara firman Tuhan dan perkataan Nabi Muhammad jelas berbeda; keberlainan wahyu (yakni, apa yang sepenuhnya di luar diri Nabi Muhammad) harus dipelihara; dan, akhirnya, wahyu bebas dari konteks sosio-historis apapun dan abadi.

Kebanyakan sarjana Muslim yang mengkaji tentang hakikat wahyu hanya melihat wahyu sebagai proses pewahyuan

45 Rahman, *Major Themes of the Quran*, hal. 89.

dari Allah kepada Nabi Muhhammad. Selama ini hanya ada sedikit penekanan pada konteks sosio-historis bagaimana wahyu diturunkan, atau pada peran Nabi Muhammad dalam proses pewahyuan tersebut. Pandangan yang dominan Muslim mengenai wahyu sejauh ini menunjukkan bahwa Nabi sebagai penerima wahyu yang pasif, dan bahwa wahyu tidak memiliki hubungan dengan konteks sosio-historis. Namun, pandangan yang berikutnya ini adalah pemahaman yang lebih luas mengenai konsep wahyu al-Qur'an, yang memperhitungkan juga peran Nabi Muhammad beserta konteks sosio-historisnya, sambil tetap mempertahankan sebanyak mungkin pandangan-pandangan Muslim tradisional.

Tingkatan Wahyu Al-Qur'an

Tingkatan Wahyu Al-Qur'an

Tuhan
Lembaran yang dipelihara (Lauh Mahfudz)
Langit
Malaikat Jibril
Muhammad
Al-Qur'an diterima oleh komunitas Muslim pertama dan menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari umat Islam

Al-Qur'an terus-menerus ditafsirkan dan diterapkan; Allah terus memberikan panduan bagi mereka yang mengingat Nya

Kita mungkin bisa mempertimbangkan proses pewahyuan terjadi melalui empat tingkatan atau level:

Tingkat *pertama* adalah dari tingkatan Yang Tidak Terlihat (Tuhan–Lauh Mahfudz–Langit-Jibril). Pada tingkat ini, wahyu berada di luar pemahaman manusia.

Tingkat *kedua* adalah yang dilafadzkan dalam konteks manusia. Yaitu, firman Allah ketika Wahyu diucapkan oleh Nabi kepada masyarakat yang disesuaikan dengan kondisi-kondisi sosial dan historis yang beragam. Dengan demikian, firman Allah menjadi bagian dari norma, adat dan dan kebiasaan dari suatu masyarakat tertentu. Melalui al-Qur'an, Allah berbicara baik kepada manusia secara umum maupun kepada masyarakat di sekitar Nabi secara khusus.

Tingkat *ketiga* wahyu berkaitan dengan teks yang menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari umat Islam. Artinya, wahyu itu kini telah di*tulis* dan *di*laksanakan (ajaran-ajarannya). Wahyu ini menjadi bagian penting dari kehidupan sebuah komunitas, dan diterapkan serta *digun*akan dengan cara yang berbeda-beda dari masyarakat yang satu ke masyarakat yang lain. Pelaksanaan dan penerapan wahyu ke dalam kehidupan sosial tersebut dapat disebut sebagai proses "aktualisasi".

Setelah wafatnya Nabi, meskipun wahyu Allah telah 'ditutup', tingkat *keempat* yang melibatkan dua dimensi wahyu berikutnya masih terjadi. Pertama adalah bahwa masyarakat Muslim tetap terus dan semakin mengelaborasi makna-makna dalam wahyu al-Qur'an. Setiap komunitas masyarakat setelah Nabi Muhammad secara berkesinambungan telah berupaya untuk menerapkan makna al-Qur'an ke dalam kehidupan mereka. Aspek kedua adalah bahwa dari sudut pandang al-Qur'an, Allah terus memberikan bimbingan bagi mereka yang menyadari tentang keberadaan-Nya dan berusaha untuk melaksanakan firman-Nya secara benar dan tepat. Meskipun aspek terakhir ini bukanlah aspek linguistik, tetapi tingkat ini telah ditampilkan melalui interaksi yang berkelanjutan antara bentuk-bentuk linguistik

wahyu sebagaimana yang tampak dalam al-Qur'an dan bentuk-bentuk linguistik yang dielaborasi sejak generasi Muslim awal.

Ringkasan

Beberapa poin penting yang telah kita bahas pada bab ini meliputi:

- Umat Islam percaya bahwa Allah menurunkan al-Qur'an dalam bahasa Arab, melalui malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad.
- Umat Islam percaya bahwa Nabi mentransmisikan al-Qur'an kata demi kata (*verbatim*) kepada pengikutnya dan bahwa al-Qur'an masih dalam bentuk aslinya hingga saat ini.
- Aspek yang paling penting dari wahyu bagi umat Islam adalah kandungan linguistiknya, dari pada pengalaman pewahyuaan Nabi semata.
- Pengalaman membaca al-Qur'an memiliki makna spiritual bagi umat Islam karena hal ini diyakini sebagai bentuk komunikasi dengan Allah.
- Isu signifikan yang diperdebatkan oleh para teolog Muslim adalah apakah al-Qur'an 'makhuk' (diciptakan) atau 'bukan makhluk' (tidak diciptakan).
- Dalam mencoba memahami al-Qur'an, kita perlu memperhitungkan keyakinan umat Islam bahwa al-Qur'an adalah firman Allah, dan mempertimbangkan konteks sosio-historis dan bagaimana al-Qur'an ditafsirkan setelah wafatnya Nabi.

Rekomendasi Bacaan

John Esposito, 'Muhammad and the Quran: Messenger and Message', dalam *Islam: The Straight Path*, New York; Oxford: Oxford University Press, 1998, hal 1–31.

- Pada bab ini Esposito membahas peran Muhammad dalam pewahyuan al-Qur'an dan dalam menyampaikan pesannya.

Toshihiko Izutsu, 'Communicative Relation Between God and Man: Non Linguistic Communication', 'Communicative Relation Between God and Man: Linguistic Communication', dalam *God and Man in the Koran*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, hal 142–162 dan 163–215 berturut-turut.

- Dalam bab ini Izutsu mendiskusikan komunikasi Tuhan dengan berbagai macam manusia. Dalam bab pertama dia membahas konsep seperti 'ayat-ayat Tuhan', pedoman ilahiah dan penyembahan sebagai bentuk komunikasi. Pada bab kedua dia mendiskusikan arti konsep-konsep seperi 'Firman' Tuhan, wahyu dan sembahyang.

Daniel A. Madigan, 'Revelation and Inspiration', Volume 4; Matthias Radscheit, 'Word of God', Volume 5, dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Quran*, Leiden: Brill, 2001–2006, hal 437–447 dan 541–548 berturut-turut.

- Artikel ini menguji konsep wahyu dan inspirasi dalam kaitannya dengan al-Qur'an. Mereka juga mendiskusikan konsep al-Qur'an sebagai Firman Tuhan

Ahmad von Denffer, 'The Quran and Revelation', dalam *Ulum Al-Qur'an : An Introduction to the Sciences of the Quran*, Leicester: The Islamic Foundation, 1985, dicetak ulang 1994, halaman 11–29.

- Dalam bab ini Von Denffer menetapkan sebuah pengenalan dasar terhadap konsep al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan.

Bab 3

Al-Qur'an sebagai Kitab

Al-Qur'an MERUPAKAN ISTILAH BAHASA ARAB YANG BERARTI 'hafalan' atau 'bacaan'. Al-Qur'an berasal dari akar bahasa Arab *q-r-'*,[1] yang juga merupakan akar dari kata pertama dalam wahyu pertama yang diterima Nabi Muhammad, *iqra'*, yang berarti 'bacalah'. Peran Muhammad sebagai seorang Nabi dimulai ketika ia diperintahkan untuk 'membaca'. Meskipun al-Qur'an menggunakan beragam nama, tetapi nama 'al-Qur'an' telah menjadi salah satu yang paling umum dipakai untuk sebutan kitab suci umat Islam. Nama lain yang digunakan oleh al-Qur'an untuk menyebut dirinya sendiri antara lain: Wahyu (*tanzil*), Peringatan (*dzikir*), Pembeda (*furqan*) dan Kitab Suci (*kitab*). Al-Qur'an juga menyandang sejumlah karakter atau sifat untuk dirinya sendiri seperti yang Mulia (*karim*) (seperti dalam kalimat sering dikutip 'Al-Qur'an yang Mulia'), Jelas, Agung dan Diberkahi.

Ada beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa selama masa Nabi, al-Qur'an datang untuk dipahami sebagai 'kitab', meskipun faktanya pada masa itu al-Qur'an belum disusun

---

1 Seperti bahasa-bahasa Semit yang lain, hampir semua kata memiliki akar, yang terdiri dari tiga konsonan yang kemudian dikombinasikan dengan huruf vokal dan huruf yang lain untuk menghasilkan makna derivasinya. Konsonan terakhir dari akar kata al-Qur'an, ', menunjukkan pemberhentian huruf hamzah dalam transliterasi Arab.

menjadi sebuah kitab tertulis. Seperti ditunjukkan di atas, al-Qur'an sering menyebut dirinya sebagai Kitab (*kitab*). Misalnya, al-Qur'an mengatakan, "Allah telah menurunkan Kitab dan Kebijaksanaan untukmu, dan kamu mengajarkan apa yang tidak kamu ketahui".[2] dan "Sekarang Kami telah menurunkan kepada mu [orang] sebuah kitab untuk mengingatkanmu"[3]. Sebetulnya, al-Qur'an menggunakan kata *kitab* untuk menyebut dirinya sendiri sejumlah lebih dari 70 kali dalam berbagai konteks; itu menunjukkan bahwa konsep al-Qur'an sebagai buku, atau tulisan suci, telah ditetapkan sebelum Nabi wafat.[4] Namun, belum sampai masa khalifah ketiga Islam, Utsman bin Affan (w.35/656), al-Qur'an sudah disusun menjadi sebuah kitab. Tradisi Muslim juga menyatakan bahwa Abu Bakar, khalifah pertama, merupakan orang pertama yang memerintahkan penyusunan al-Qur'an, dan Utsman hanya mengandalkan pada penyusunan yang dilakukan oleh Abu Bakar tersebut.

Dalam bab ini kita akan membahas:

- Bagaimana cara al-Qur'an disusun;
- Beberapa pandangan umat Islam dan sarjana Barat tentang penyusunan al-Qur'an sebagai teks tertulis;
- Perkembangan naskah al-Qur'an;
- Pemahaman umat Islam tentang al-Qur'an yang tidak bisa ditiru; dan
- Teks-teks penting lain dalam tradisi Islam.

Struktur Al-Qur'an

Al-Qur'an terdiri dari 114 surat (*surah*) yang panjangnya bervariasi. Setiap surat terdiri dari sejumlah ayat, yang juga

---

2 Al-Qur'an: 4:113; lihat juga 2:231; 4:105.

3 Al-Qur'an: 21:10.

4 Al-Qur'an: 16:64; 6:155; 6:154–157; 2:176; 3:7; 4:105; 29:47.

panjangnya juga bervariasi. Sebagian ayat terdiri dari beberapa kalimat, sementara sebagian yang lain mungkin hanya terdiri dari satu frase pendek, atau dalam beberapa kasus, satu kata saja. Sebagai contoh, al-Rahman[5] (Allah yang Maha Pengasih), adalah ayat pertama dari surat dengan nama yang sama. Dalam bahasa Arab, al-Rahman diidentifikasi dan ditulis dalam satu kata. Sebaliknya, ayat 282 dari surat 2 (al-Baqarah) lebih panjang dari beberapa surat pendek al-Qur'an. Dalam versi terjemahan bahasa Inggris, ayat ini memiliki lebih dari 300 kata. Ayat ini berisi pembicaraan panjang mengenai transaksi perniagaan atau perdagangan dan ketentuan untuk membuat perjanjian tertulis bagi pihak-pihak yang terlibat di dalamnya.

Dengan pengecualian surat yang pertama, *al-Fatihah* (Pembukaan), al-Qur'an secara umum disusun berdasarkan panjang suratnya. Surat pertama dalam bentuk doa, yang merupakan tujuh ayat yang panjang dan dibaca berulang kali oleh umat Islam dalam shalat. Ketika sholat, selain *al-Fatihah*, seorang Muslim dianjurkan untuk membaca beberapa ayat yang lain dari al-Qur'an. Meskipun tidak semua ayat dalam al-Qur'an berbentuk doa- misalnya, ada ayat tentang sejarah, dan etika atau hukum di alam – setiap bagian dari al-Qur'an bisa dibaca ketika shalat.

Surat 1 dari Al-Qur'an: *Al-Fatihah* (Pembukaan)

Dengan nama Allah, Tuhan Yang Maha Pengasih, lagi Maha Penyayang! Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam, Tuhan Pengasih, Maha Penyayang, Pemilik hari pembalasan. Hanya kepada Engkau-lah kami menyembah, hanya kepada Engkau kami meminta pertolongan. Tunjukkanlah kami ke jalan yang lurus yaitu jalan orang-orang Engkau beri nikmat, bukan (jalan) orang-orang yang tersesat.

5 Al-Qur'an: 55:1.

Dimulai dengan surat kedua, al-Baqarah (Sapi), yang merupakan surat yang terpanjang dan terdiri dari 286 ayat, surat-surat dalam al-Qur'an berikutnya secara bertahap menjadi lebih pendek. Jadi, surat-surat terpendek, surat ke-110, 108 dan 103, semua muncul menjelang akhir susunan al-Qur'an dan masing-masing hanya terdiri dari tiga ayat.

Beberapa Surat dalam Al-Qur'an

Tabel berikut memberikan gambaran mengenai surat-surat pilihan yang ada dalam Al-Qur'an. Kolom pertama menunjukkan posisi surat dalam urutan yang sesuai dengan standar penomoran dalam Al-Qur'an. Disini ditampilkan jumlah ayat setiap surat, dan lokasi di mana surat tersebut diturunkan.

No	Nama Surat	Terjemahan	Jumlah Ayat	Lokasi Wahyu
1	Al-Fatihah	Pembukaan	7	Makkah
2	Al-Baqarah	Sapi	286	Madinah
3	Ali Imran	Keluarga Imran	200	Madinah
4	An-Nisa'	Wanita	176	Madinah
14	Ibrahim	Ibrahim	52	Makkah
19	Maryam	Maryam	98	Makkah
24	An-Nur	Cahaya	64	Madinah
30	Ar-Rum	Bizantium	60	Makkah
40	Ghafir	Pengampunan	85	Makkah
41	Fussilat	Yang dijelaskan	54	Makkah
42	*Asy-Syura*	Musyawarah	53	Makkah
53	An-Najm	Bintang	62	Makkah
55	Al-Rahman	Yang Maha Pemurah	78	Madinah
67	Al-Mulk	Kerajaan	30	Makkah
68	Al-Qalam	Kalam	52	Makkah
71	Nuh	Nuh	28	Makkah
91	Asy-Syams	Matahari	15	Makkah
92	Al-Layl	Malam	21	Makkah
113	Al-Falaq	Waktu Subuh	5	Makkah
114	An-Nas	Manusia	6	Makkah

Contoh Surat Pendek dalam Al-Qur'an

97. *Lailatul-Qadr* (Malam Kemuliaan)

Kota Makkah merayakan malam ketika al-Qur'an pertama kali diwahyukan.

Dengan nama Allah, Tuhan Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang
Sesungguhnya Kami menurunkannya (al-Qur'an) pada Malam Kemuliaan (Qadr). Tahukah kamu apakah Malam Kemuliaan itu? Malam Kemuliaan lebih baik dari seribu bulan, pada malam itu turun para malaikat dan malaikat Jibril dengan izin Tuhannya untuk mengatur segala urusan. ;[malam itu] sejahtera sampai subuh.

Setiap surat dalam al-Qur'an memiliki nama yang sangat pendek –kebanyakan, hanya dengan satu kata saja– yangmana para sarjana Muslim umumnya sepakat bahwa hal tersebut memang telah ditetapkan oleh Nabi Muhammad di bawah perintah illahiah. Dalam banyak kasus, nama ini mengacu pada suatu peristiwa tertentu, atau isu atau orang yang disebutkan di dalam surat tersebut. 'Sapi' yang dimaksud dalam nama surat ke-2 (Al-Baqarah) muncul sehubungan dengan kisah Nabi Musa dan kaum Bani Israel. Kisah ini adalah terkait respon bangsa Israel terhadap perintah dari Allah kepada mereka untuk mengorbankan seekor sapi. Nama 'Sapi' tampaknya telah dipilih lebih karena mengingat arti penting cerita yang terkandung di dalamnya daripada panjangnya surat tersebut, karena cerita tentang sapi hanya terdapat dalam 7 dari 286 ayat.[6] Meskipun kisah ini tidak disebutkan dalam surat lain, tema pembangkangan

6 Al-Qur'an: 2:67–73.

terhadap perintah-perintah Allah, yang terkait dengan kisah ini, dibahas berulang kali dalam al-Qur'an.

Kisah Sapi, dari Surat 2: Al-Baqarah (Sapi)

Ingat ketika Musa berkata kepada umat-Nya, "Allah memerintahkan Anda untuk mengorbankan seekor sapi" Mereka berkata, "Apakah Anda membuat olok kami?" Dia menjawab, "Allah melarang bahwa saya harus menjadi begitu bodoh." Kata mereka, "Panggil Tuhanmu bagi kita, untuk menunjukkan kepada kita seperti apa sapi yang seharusnya." Dia menjawab, "Tuhan berkata itu tidak boleh terlalu tua atau terlalu muda, tapi di antara, begitu juga saat Anda diperintahkan." Mereka berkata, "Panggil Tuhanmu untuk kami, untuk menunjukkan kepada kita apa warna yang seharusnya." Dia menjawab, "Tuhan berkata sapi harus menjadi kuning cerah, enak dipandang" Mereka berkata, "Panggil Tuhanmu untuk kami, untuk menunjukkan kepada kita. [Persis] apa itu: semua sapi kurang lebih sama dengan kita. Dengan kehendak Tuhan, kita akan dibimbing." Dia menjawab, "Ini adalah sapi yang sempurna dan tidak bercacat, tidak dilatih untuk sampai bumi atau air ladang." Kata mereka "Sekarang Anda memiliki membawa kebenaran, dan sehingga mereka itu dibantai, meskipun mereka hampir gagal untuk melakukannya." (QS. 2:67-73)

Selanjutnya, nama surat ini mungkin hanya diambil dari sebuah kata yang menonjol dan ditemukan pada surat tersebut, dan dalam beberapa kasus juga ada yang diambil dari kata pertama yang disebut dalam surat, yang mungkin tidak ada kaitannya dengan suatu kisah cerita tertentu. Misalnya, judul pada surat 36, *Ya'-Sin*, berasal dari dua huruf 'Arab *Ya* dan *Sin*, yang mengawali surat tersebut. Beberapa surat diawali dengan kombinasi beberapa huruf seperti itu, yang mana banyak penafsir Muslim yang meyakini bahwa huruf-huruf kombinatif tersebut memiliki makna tersembunyi.

Contoh surat al-Qur'an yang dimulai dengan kombinasi huruf Arab

Dua puluh sembilan surat dalam al-Qur'an dimulai dengan kombinasi huruf Arab. Huruf tersebut merupakan bagian dari huruf Arab, dan tidak memiliki makna tertentu. Berikut adalah contoh dari surat tersebut:

No	Nama Surat	Terjemahan	Huruf Awal
2	Al-Baqarah	Sapi	Alif Lam Mim
3	Al Imran	Keluarga Imran	Alif Lam Mim
7	Al-A'raf	Tinggi	Alif Lam Mim Sad
10	Yunus	Yunus	Alif Lam Ra '
11	Hud	Hud	Alif Lam Ra '
12	Yusuf	Yusuf	Alif Lam Ra '
13	Al-Ra'd	Guntur	Alif Lam Mim Ra '
14	Ibrahim	Ibrahim	Alif Lam Ra '
15	Al-Hijr	al-Hijr	Alif Lam Ra '
19	Maryam	Maryam	Kaf Ha 'Ya' Ain Sad
20	Ta Ha (Surat)	Ta 'Ha'	Ta 'Ha'
26	Al-Shu'ara	Para penyair	Ta' Sin Mim
27	Al-Naml	Semut	Ta ' Sin
28	Al-Qashash	Cerita	Ta 'Sin Mim

Kompilasi Al-Qur'an sebagai Teks Tunggal: Pandangan Muslim

Kaum Muslim percaya bahwa al-Qur'an diturunkan pada kurun waktu antara 610 dan 632 M. Nabi dikabarkan memerintahkan para pengikutnya untuk menghafal ayat-ayat al-Qur'an sesudah diturunkan dan juga untuk menuliskannya. Namun, pada waktu itu belum ada kebutuhan mendesak untuk mengkompilasi ayat-ayat tersebut ke dalam satu buku; masyarakat Arab saat itu memiliki tradisi lisan yang kuat, dan mereka lebih banyak mengandalkan memori dan narasi untuk melestarikan teks-

teks yang paling penting dari budaya mereka, seperti puisi. Al-Qur'an, meskipun bukan puisi, memiliki beberapa unsur puitis dan itu dianggap sebagai teks sastra berkualitas sangat tinggi. Tradisi Muslim menyatakan bahwa keindahan sastra al-Qur'an merupakan suatu hal yang awalnya banyak menarik orang masuk Islam pada masa Nabi.

Dalam menjaga tradisi lisan, sepanjang kurun waktu 22 tahun masa pewahyuan, Nabi dan masyarakat Muslim pertama sering membaca (dengan tidak melihat teksnya) bagian-bagian dari wahyu yang telah diturunkan, baik dimuka umum maupun secara pribadi. Dari tahun 620 M, ketika sholat lima waktu telah ditetapkan sebagai kewajiban agama, ayat-ayat al-Qur'an juga dibacakan secara teratur selama sholat lima waktu tersebut. Dengan cara yang sama, semua wahyu yang telah diterima Nabi sampai dengan awal bulan Ramadhan (bulan puasa) setiap tahun juga akan dibacakan selama bulan tersebut, untuk membantu menjaga teks dalam memori masyarakat.

Meskipun al-Qur'an belum dikompilasi menjadi satu jilid sebelum wafatnya Nabi, tradisi Muslim meyakini bahwa sebenarnya sebagian besar ayat-ayat al-Qur'an, kalaulah belum seluruhnya, telah ditulis di berbagai bahan yang beraneka ragam sampai menjelang wafatnya Nabi Muhammad pada 11/632. Terdapat keyakinan, bahwa Nabi meninggalkan instruksi yang jelas tentang bagaimana al-Qur'an harus diatur dan dibaca sebagai teks tunggal. Instruksi-instruksi ini dipahami sebagai dasar perintah al-Qur'an sampai sekarang ini.

Tradisi Muslim meyakini bahwa Abu Bakar (11-13/632-634), yang menjadi khalifah pertama dan hanya memimpin secara singkat, memerintahkan Zaid bin Tsabit (w.45/665), salah satu penulis al-Qur'an terkemuka pada masa Nabi, untuk

mengkompilasi teks-teks al-Qur'an dan dijadikan sebagai kitab tunggal. Zaid dibantu oleh sebuah komite yang terdiri dari para sahabat Nabi yang lain. Instruksi ini tampaknya sebagai respon atas meninggalnya banyak umat Muslim penghafal al-Qur'an dalam sebuah peperangan. Apabila sejumlah besar dari umat Islam meninggal, maka akan timbul bahaya, bahwa banyak bagian al-Qur'an bisa hilang, atau mungkin bisa muncul sengketa di kemudian hari tentang keasliannya. Konon kemudian, teks tertulis yang utuh, yang disusun selama masa pemerintahan Abu Bakar, tetap ia jaga sampai sepeninggalnya. Teks ini kemudian diserahkan ke tangan khalifah kedua, Umar bin al-Khattab (13-23/634-644), dan kemudian dipercayakan kepada putri Umar, Hafsah (w.45/666), istri Nabi.

Ketika teks-teks al-Qur'an sudah dikumpulkan dalam bentuk tertentu pada masa Abu Bakar, sedangkan khalifah ketiga, Utsman (r.23-35/644-656), melihat kebutuhan untuk membentuk suatu standar teks al-Qur'an yang dapat disebarkan secara luas. Kebutuhan akan standar teks al-Qur'an didasarkan pada saran yang diterima oleh Utsman, akibat dari munculnya banyak perselisihan tentang al-Qur'an dan bacaannya di seluruh daerah Muslim yang baru tergabung dalam kekhalifahan.[7] Oleh sebab itu, Utsman memerintahkan Zaid dan beberapa sahabat lainnya untuk menggunakan koleksi pertama al-Qur'an, bersama dengan sumber terpercaya lainnya, untuk menyusun teks tunggal al-Qur'an yang otoritatif. Karena adanya beragam bacaan, maka Utsman memerintahkan Zaid dan komite untuk mendukung dialek Quraisy dari bahasa Arab (Mekkah) ketika terjadi perselisihan mengenai pembacaan teks tertentu. Ini

---

7 Khalifah: sebuah sistem pemerintahan yang mengombinasikan peraturan religius dan politik.

didasarkan pada kenyataan bahwa Nabi sendiri berasal dari suku Quraisy, dan al-Qur'an diturunkan dalam dialek ini. Al-Qur'an mengatakan: "Kami [Allah] tidak pernah mengirim seorang rasulpun melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan kepada mereka."[8]

Setelah Zaid selesai mengkompilasi teks al-Qur'an menjadi satu dan diperiksa oleh sahabat lainnya, dibuatlah salinan berdasarkan teks akhir tersebut, untuk dikirimkan ke pusat-pusat propinsi kekhalifahan Islam, seperti Damaskus, Basrah dan Kufah, pada tahun sekitar 24/645. Utsman kemudian memerintahkan para gubernur untuk menghancurkan semua teks al-Qur'an yang beredar di propinsi mereka, dan menetapkan naskah kuno yang dikirimkan kepada mereka sebagai teks otoritatif tunggal al-Qur'an. Dengan demikian, Utsman menyatukan teks-teks yang tersebar di seluruh umat Islam menjadi satu. Sekarang, teks itu, yang dikenal sebagai '*Mushaf Utsmani*' (naskah kuno Utsman), merupakan teks al-Qur'an yang otoritatif untuk semua umat Islam. Akhirnya, pada periode pasca-Utsman, al-Qur'an dikenal tidak hanya dalam bentuk lisan (sebagaimana yang ada pada saat Nabi), tetapi juga sebagai naskah kuno tertulis (*mushaf*) atau kumpulan tulisan-tulisan 'korpus tetutup'[9] yang tidak ada sesuatu bisa ditambahkan lagi di dalamnya.

Dalam membahas perbedaan antara al-Qur'an sebagai ide pada zaman Nabi dan sebagai naskah yang distandarisasikan pada periode pasca-kenabian, William Graham, seorang sarjana studi Timur Tengah, mengatakan:

---

8 Al-Qur'an: 14:4.

9 Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, penj. Robert D. Lee, Boulder: Westview Press, 1994, hal. 37.

Jelas bahwa pada penggunaannya kemudian, 'al-Qur'an' adalah sebagai makna baku dari Firman Allah yang ditulis dalam *Masahif* [jamak dari *mushaf*], pada masa pasca-Utsmani, atau paling tidak, pasca-Muhammad. Setidaknya sampai pada kodifikasi sebagai apa yang disebut *textus receptus* – atau setidaknya sampai berhentinya pewahyuan dengan meninggalnya Muhammad – belum ada penggunaan 'al-Qur'an' sebagai 'wahyu yang dikumpulkan dalam bentuk tertulis'. Ini tidak untuk menyangkal bahwa dalam al-Qur'an pun ada perkembangan gagasan mengenai wahyu kolektif, dalam penggunaan kata *qur'an* dan *kitab*, melainkan untuk menekankan kekeliruan yang terjadi dalam 'membaca kembali' di kemudian hari terhadap yang terakhir itu, mengkongkritkan makna dari istilah tersebut kepada teks Qurani atau peristiwa teks tradisional yang lain.[10]

Meskipun pandangan ini tidak dianggap kontroversial oleh sebagian besar Muslim, tetapi perlu dicatat bahwa orang mudah untuk terjatuh ke dalam perangkap yang disebut Graham dalam kutipan di atas, yaitu pemahaman mengenai kata 'Quran' dan '*kitab*', memahami al-Qur'an ketika digunakan selama masa Nabi sebagai teks tertulis dan lengkap. Oleh karena itu, penggunaan terminologi menjadi penting dalam setiap perdebatan tentang al-Qur'an. Penggunaan kata '*qur'an*' selama masa Nabi harus dipahami sebagai wahyu yang berkelanjutan yang sedang diterima dan sudah diterima. Hanya dalam periode pasca-Utsman saja kata ini dapat dipahami sebagai *mushaf* yang berwujud fisik atau teks yang dikodifikasi.

10 William Graham, *Beyond the Written Word*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, hal. 89.

Tanggal penting terkait al-Qur'an menurut tradisi Muslim

610 : Ayat pertama al-Qur'an diturunkan.

620 : Sholat lima waktu diwajibkan dan Nabi mengalami Perjalanan Malam ke Yerusalem dan kenaikan ke surga (*Isra' Mi'raj*).

2/624 : Turunnya ayat yang memerintahkan zakat (pemberian amal) dan kewajiban berpuasa di bulan Ramadhan serta yang mengubah arah sholat ke Makkah.

3/625 : Turunnya ayat tentang larangan meminum anggur (*khamr*).

9/631 : Turunnya ayat tentang kewajiban menunaikan ibadah haji, dan melarang riba (dipahami sebagai riba atau bunga).

11/632 : Wahyu al-Qur'an yang terakhir turun, Nabi Muhammad meninggal dan Abu Bakar menjadi khalifah.

11/633 : Kompilasi pertama al-Qur'an selesai dibuat di bawah perintah Abu Bakar.

13/634 : Abu Bakar meninggal dan Umar ibn al-Khattab menjadi khalifah; Umar dipercaya menjaga teks al-Qur'an yang telah dikumpulkan, yang kemudian mempercayakannya kepada Hafsah putrinya.

23/644 : Umar meninggal dan Utsman bin Affan menjadi khalifah.

24/645 : Utrman memerintahkan Zaid dan komitenya untuk membuat kode al-Qur'an resmi untuk diedarkan ke provinsi-provinsi Muslim.
Mushaf Utsmani ini diselesaikan dan disebarluaskan ke seluruh negeri muslim, adapun varian-varian yang lain selain itu dihancurkan.

35/656 : Utsman meninggal dan Ali bin Abi Thalib (menantu Muhammad) menjadi khalifah.

Meskipun sebagian besar umat Islam saat ini baik dari aliran Islam Sunni maupun Syi'ah[11] menerima mushaf Utsmani, tetapi beberapa aliran Syiah awal berselisih pandangan mengenai usaha kompilasi atau penyusunan ini. Beberapa aliran Syiah awal percaya bahwa Ali bin Abi Thalib, menantu Nabi dan salah satu tokoh paling dihormati dalam Syi'ah, menulis kembali al-Qur'an ke dalam naskah tunggal di kemudian hari setelah meninggalnya Nabi. Naskah ini dikatakan tidak hanya mencakup naskah al-Qur'an secara kronologis, tetapi juga komentar dan interpretasi oleh Nabi, serta klarifikasi Nabi terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang telah dibatalkan oleh ayat yang lain, ayat-ayat yang harus dipahami sebagai 'jelas' dan yang harus dilihat sebagai 'ambigu'[12]. Sayangnya, tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa salinan naskah yang konon ditulis oleh Ali ini masih ada.

Tradisi Muslim menyatakan bahwa naskah yang dikumpulkan selama Khalifah Utsman adalah akurat dan tidak rusak, karena disusun dalam periode singkat setelah wafatnya Nabi dan penyusunannya dilakukan di hadapan mereka yang menyaksikan wahyu.

Meskipun mushaf Usman ini dianggap akurat, tapi ada beberapa pertanyaan, apakah mushaf itu telah mencakup semua ayat yang telah diwahyukan kepada Nabi. Sebenarnya, beberapa pihak berpendapat bahwa al-Qur'an sendiri menunjukkan adanya kemungkinan bahwa beberapa ayat mungkin telah dibatalkan atau dikeluarkan selama Nabi hidup. Misalnya, ayat 2:106 mengatakan: "Setiap wahyu Kami menyebabkan untuk digantikan atau terlupakan, Kami ganti dengan sesuatu yang lebih baik atau mirip. Apakah Anda [Nabi] tidak tahu bahwa Allah

---

11 Lihat Bab 1 untuk mendiskusikan secara lebih intensif mengenai kelompok religius-politik dalam Islam.

12 Ali Abbas (ed.), '*The Quran Compiled by Imam Ali (AS)*', A Shi'ite Encyclopedia, Chapter 8. Diakses 20 Februari 2007: www.al-islam.org/encyclopedia/.

Maha Kuasa atas segala sesuatu?"[13] Beberapa sarjana Muslim berpendapat, berdasarkan ayat ini, bahwa ayat-ayat tertentu mungkin telah 'dibatalkan' dan dihapus dari al-Qur'an sama sekali oleh Tuhan, atau oleh Nabi berdasarkan pada instruksi Illahi. Meskipun demikian, kalaupun toh memang demikian halnya yang terjadi, cendekiawan Muslim secara keseluruhan tetap menolak pnandangan bahwa para penyusun al-Qur'an tidak memasukkan sebagian tertentu dari teks yang diwahyukan. Penafsir awal Az-Zamakhsyari (w.539/1144) merangkum pemahaman umum umat Islam mengenai penghapusan wahyu sebagai berikut, di dalam interpretasinya dari ayat 2:106:

> Membatalkan sebuah ayat berarti bahwa Allah memindah (*azala*) dengan meletakkan di tempat lainnya. Menyebabkan sebuah ayat dibatalkan berarti bahwa Tuhan memberikan perintah agar ayat tersebut dibatalkan, yaitu, Dia memerintahkan Jibril untuk menetapkan ayat ini dibatalkan dengan mengumumkan pembatalannya. Menunda sebuah ayat berarti bahwa Allah menetapkan ke samping (dengan proklamasi) dan menyebabkannya hilang tanpa pengganti. Menyebabkan sebuah ayat menjadi terlupakan berarti bahwa ayat tersebut tidak lagi dijaga di dalam hati. Berikut ini adalah arti [dari ayat 2:106]: Setiap Ayat dibuat untuk lenyap setiapkali kebaikan (kemaslahatan, bagi masyarakat) menuntut agar ayat tersebut dihilangkan - baik atas dasar mengatakan apa yang benar atau yang lebih benar, atau dengan kedua dasar itu secara serentak, baik dengan ataupun tanpa pengganti.[14]

Jadi, dari perspektif Muslim, mushaf Utsman merupakan kodifikasi historis dan otentik dari wahyu Nabi Muhammad.

---

13 Al-Qur'an: 2:106.

14 Zamakhshari, al-Kashshaf, dalam Helmut Gatje, *The Qur'an and its Exegesis*. penj. dan ed. Alford T. Welch. Oxford: Oneworld, 1997, hal. 58.

Setiap teks yang Allah mungkin telah sebabkan untuk digantikan atau dilupakan, atau varian bacaan yang dihilangkan dalam usaha untuk menyatukan umat Islam pada satu teks oleh Utsman, tidak dianggap bagian esensial dari teks yang dikodifikasi tersebut. Demikian, kodifikasi ini telah menjadi dasar bagi ajaran dan praktik Islam, dan munculnya berbagai perkembangan pemahaman dan interpretasi al-Qur'an di sepanjang sejarah. Bagi banyak Muslim, mempertanyakan keaslian dan kehandalannya sama dengan mempertanyakan Islam itu sendiri.

Tantangan oleh Para Sarjana Al-Qur'an Barat

Sejumlah sarjana Barat telah mengkritik pandangan Muslim tradisional mengenai sejarah al-Qur'an. Termasuk di antara mereka adalah Richard Bell, yang gagasannya, sampai batas tertentu, diadopsi oleh para sarjana lain seperti Watt Montgomery. Bell mempertanyakan keabsahan aspek pandangan Muslim tradisional, dengan alasan, bahwa beberapa sumber Muslim mengandung pernyataan yang bertentangan mengenai apakah Abu Bakar, Umar atau Utsman yang memulai tugas mengumpulkan al-Qur'an. Dia juga meragukan alasan yang diduga digunakan sebagai alasan pengumpulan al-Qur'an, mempertanyakan kebenaran laporan bahwa banyak dari orang-orang yang hafal al-Qur'an tewas dalam pertempuran. Dia lebih jauh menyarankan, seandainya memang benar, bahwa pengumpulan al-Qur'an pertama kali sesungguhnya diprakarsai oleh Abu Bakar, itu jelas tidak disetujui oleh banyak otoritas, karena Utsman rupanya membuat kumpulan yang baru hanya beberapa tahun kemudian. Pandangan Bell adalah bahwa setiap koleksi yang dibuat selama waktu Abu Bakar itu mungkin hanya parsial dan tidak resmi.

Sementara posisi Bell tidak mempertanyakan tradisi Muslim mengenai pengumpulan al-Qur'an secara keseluruhan, sarjana

Barat lainnya berusaha untuk meninjau kembali aspek-aspek fundamental dari tradisi ini. Banyak yang berpendapat bahwa al-Qur'an adalah teks yang mengalami perkembangan, yang mungkin isinya tidak sesuai, baik dalam bentuknya yang lisan atau tulisan, sampai setelah meninggalnya Nabi Muhammad. Posisi ini jelas bertentangan dengan aspek kunci dari tradisi Islam tentang al-Qur'an. Beberapa ahli juga berpendapat bahwa banyak dari tradisi Islam dan literatur tentang masalah pengumpulan al-Qur'an yang dibuat selama abad ke-2 Islam. Sarjana Inggris John Wansbrough adalah salah satu pendukung utama pendekatan ini. Ide utamanya ditemukan dalam karyanya, *Qur'an Studies: Sources and Methodes of Spiritual Interpretation*, yang telah mempengaruhi banyak sarjana di Barat.

Salah satu aspek paling kontroversial dari karya Wansbrough adalah dia mendekati al-Qur'an sebagai karya sastra, sesuai dalam tradisi Ibrani dan kitab suci umat Kristen, dan menganggapnya sebagai produk murni buatan manusia. Wansbrough menawarkan sejumlah 'dugaan', ia menyebutnya tawaran *konjektural*, di antaranya bahwa Islam dapat lebih akurat didefinisikan sebagai sebuah sekte yang tumbuh dari tradisi Yahudi-Kristen selama periode berlangsungnya perdebatan sengit antara kelompok-kelompok Yahudi dan Kristen yang ada. Dia menyarankan bahwa selama itu, suku Arab mengadaptasikan teks Yahudi-Kristen dengan budaya mereka sendiri, dan akhirnya mengembangkan kitab suci 'Islam' sendiri selama abad pertama/ke-7 dan ke-2/ke-8.[15] Argumen ini didukung oleh pernyataan Wansbrough bahwa tidak ada bukti tekstual mengenai konsep 'Islam', atau pengumpulan al-Qur'an sebagai sebuah teks, sampai 150 tahun setelah Nabi wafat.[16]

15 Lihat John Wansbrough, Qur'anic Studies: *Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, New York: Prometheus Books, 2004, hal. 78–81.

16 Lihat Wansbrough, *Qur'anic Studies*, hal. 43–50.

Penggunaan metode kritik Alkitab oleh Wansbrough memungkinkannya menyimpulkan bahwa tradisi Islam merupakan 'sejarah keselamatan' - istilah yang digunakan dalam studi Alkitab untuk menggambarkan motivasi mitos secara teologis dan evengelis terkait asal-usul suatu agama yang diproyeksikan kembali ke masa lalu.[17] Namun, tujuan utamanya bukan untuk mengidentifikasi mengapa al-Qur'an disusun. Sebaliknya, Wansbrough fokus pada penentuan bagaimana dan kapan al-Qur'an datang untuk diterima dan kemudian dikanonisasi sebagai 'kitab suci'; sesuatu yang ia percayai tidak terjadi sampai khalifah Umayyah, lebih dari 100 tahun setelah Nabi wafat.[18]

Karya Wansbrough menginspirasi sarjana lain dalam tradisi revisionis, seperti Michael Cook dan Crone Patricia, yang mencoba merekonstruksi asal-usul dan sejarah Islam. Dalam *Hagarism: The Making of Islamic World*.[19] Cook dan Crone mengusulkan bahwa Islam sebenarnya adalah sebuah gerakan mesianis Arab yang bersekutu dengan Yudaisme, yang mencoba untuk merebut kembali Suriah dan Tanah Suci dari kekaisaran Bizantium. Wansbrough sendiri mengkritisi asumsi metodologis buku ini, dan penulisnya pun akhirnya bergeser dari beberapa teori awal mereka.

Menurut seorang sarjana Inggris, Gerald Hawting, pemikiran Wansbrough terutama terkait dengan upaya untuk memisahkan hubungan yang dibuat secara tipikal antara al-Qur'an dan kehidupan Nabi Muhammad, yang ia yakini hanya ide yang dibuat oleh para sarjana dalam tradisi Islam, sama seperti beberapa sarjana Alkitab percaya bahwa Yesus menjadi produk dari

---

17 Toby Lester, '*What is the Qur'an?*', The Atlantic Monthly, January 1999, vol. 283, no. 1, hal. 55.

18 Lihat Wansbrough, *Qur'anic Studies*, hal. 202.

19 Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Kristianitas.[20] Hawting menunjukkan bahwa banyak sarjana tidak mendekati Islam dengan serius - bukan memeriksa agama dengan kejelian dan ketelitian akademik, tapi cenderung menahan diri dari banyak resiko permasalahan, seperti mempertanyakan asal-usul al-Qur'an, mungkin agar tidak menyinggung perasaan umat Islam. Sebaliknya, ia berpendapat, Wansbrough meneliti Islam secara serius dengan mendudukkan al-Qur'an dalam analisis historis-kritis yang digunakan dalam studi teks-teks Kristen dan Yahudi.

Namun, bagi banyak umat Islam, pandangan para sarjana seperti Wansbrough sangat kontroversial dan sungguh tidak menyenangkan. Contoh respon Muslim terhadap aliran ini adalah karya Muhammad Azami, yang, dalam karyanya *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Completion,*[21] *berupaya untuk mempertahankan reliabilitas historis al-Qur'an. Azami mengutip sumber Muslim tradisional yang menyatakan bahwa terdapat sekitar 65 sahabat yang menjabat sebagai juru tulis Nabi untuk berbagai periode, dan dilaporkan bahwa mereka telah menuliskan seluruh bagian al-Qur'an sebelum sampai tiba waktu meninggalnya Nabi.*[22] *Dia juga menunjukkan bahwa dokumen tertulis, pada kenyataannya, sudah menjadi bagian dari budaya Muslim awal, dan banyak sahabat melaporkan bahwa mereka memiliki catatan sendiri dari bagian-bagian tertentu al-Qur'an.*[23] *Azami berpendapat bahwa, berdasarkan catatan yang ada, yang ada pada catatan-catatan waktu itu hanya variasi-vari kecil dari ayat al-Qur'an tetapi tidak sampai mengubah*

---

20 Stephen Crittenden, '*John Wansbrough Remembered: Interview with Gerald Hawting*', 26 Juni 2002, ABC, Radio National – The Religion Report. Diakses 20 Augustus 2007: http://www.abc.net.au/rn/talks/8.30/ relrpt/stories/s591483.htm.

21 Muhammad Mustafa Al-Azami, *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003.

22 Azami, *The History of the Qur'anic Text*, hal. 68.

23 Azami, *The History of the Qur'anic Text*, hal. 69.

makna teks. Misalnya, kadang-kadang terjadi variasi kecil pada vokal, atau terjadi pergeseran dari orang kedua untuk orang ketiga, dengan sedikit atau tidak berdampak signifikan pada arti.[24]

Sebuah kritik terhadap respon tradisional ini menyatakan bahwa banyak dari argumen yang muncul sebagai respon kemudian bersifat sirkular. Sementara sarjana Barat revisionis seperti Wansbrough sangat mempertanyakan keaslian al-Qur'an dan laporan-laporan tradisi mengenai pengumpulan dan kompilasi al-Qur'an, *counter*-argumen Azami justru didasarkan hampir sepenuhnya pada tradisi-tradisi dan al-Qur'an itu sendiri. Sebagai seorang ulama hadis, ia tampaknya mengandalkan pada upaya otentikasi tradisi-tradisi tersebut, dengan menggunakan pendekatan tradisional kritik hadis, yangmana sejumlah sarjana Barat juga menolaknya.

Namun, ulama al-Qur'an yang lain, termasuk beberapa sarjana Barat, telah mengutip perdebatan yang terjadi di antara masyarakat Muslim abad pertama/ke-7 menyangkut isi kandungan al-Qur'an sebagai bukti awal kompilasi al-Qur'an. Misalnya, dilaporkan bahwa pada masa itu aliran Khawarij menolak surat kedua belas dari al-Qur'an, dan bahwa beberapa aliran Syiah awal menuduh para pejabat penyusun al-Qur'an tidak memasukkan ayat-ayat tertentu, yang mendukung pandangan mereka, ke dalam teks resmi yang dianggap lengkap.[25] Sarjana lain, seperti John Burton, juga menyangkal bahwa Nabi sendiri telah 'menyetujui' 'edisi' lengkap al-Qur'an menjelang wafatnya.[26]

---

24 Azami, *The History of the Qur'anic Text*, hal. 97–105.

25 Farid Esack, The *Al-Qur'an: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld, 2001, hal. 91. Catat – Khowarij adalah aliran Islam pemikiran pertama yang pada masa sekarang telah bercerai berai; Aliran Syi'ah sampai hari hari ini masih eksis. Untuk informasi lebih jelas lihat Bab11.

26 John Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1977, hal. 239–240.

Seorang sarjana Amerika, Estelle Whelan, juga mengkritisi beberapa analisis yang dilakukan Wansbrough karena mengasumsikan bahwa kompilasi al-Qur'an mengikuti bagian yang mirip dengan kitab Injil Ibrani.[27] Whelan mengacu pada bukti prasasti al-Qur'an di Kubah Batu di Yerusalem, yang bertanggal sekitar 65-86/685-705, yang dibuat hanya setengah abad setelah meninggalnya Nabi. Beberapa prasasti yang paling menonjol tampak diambil dari ayat-ayat al-Qur'an tertentu. Sementara sebagian besar sesuai dengan standar mushaf Utsman, tetapi beberapa sisi tampaknya memuat sedikit modifikasi, dimana terdapat dua ayat mengenai satu poin tertentu gabung yang menjadi satu.[28]

Whelan berpendapat bahwa penjelasan yang terbaik mengenai terjadinya modifikasi al-Qur'an adalah bahwa modifikasi diperkenalkan untuk memungkinkan bagi terciptanya teks tunggal. Dia berpendapat bahwa walaupun ada upaya untuk membangun dan mempertahankan versi standar [al-Qur'an]. . . ada [juga] sebuah tradisi mengenai penggambaran dan pemodifikasian teks untuk tujuan retoris yang bervariasi.[29] Praktek modifikasi ini tergantung pada 'pengetahuan teks para pendengar atau pembacanya'.[30] Ini berarti bahwa penggunaan kreativitas terhadap teks-teks al-Qur'an sudah terjadi, hal itu sudah tentu terjadi pada masyarakat umum.[31] Selanjutnya, apakah mushaf al-Qur'an telah mengalami revisi pada tahap awal,

---

27 Estelle Whelan, '*Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an*', Journal of the American Oriental Society, vol. 118, no. 1 (Jan–Mar 1998), hal. 3.

28 Whelan, 'Forgotten Witness', hal. 4–6.

29 Whelan, 'Forgotten Witness', hal. 8.

30 Whelan, '*Forgotten Witness*', hal. 8.

31 Whelan, '*Forgotten Witness*', hal. 8.

sulit untuk dipercaya bahwa variasi dalam kodifikasi mushaf yang terkemuka itu tidak mempengaruhi versi terakhirnya.[32]

Bukti terakhir yang lain yang dikutip Whelan termasuk di antaranya adalah prasasti tulisan al-Qur'an yang ada di Masjid Nabi, di Madinah, yang tampaknya menunjukkan bahwa surat al-Qur'an yang nomor urut 91-114 telah dipublikasikan pada akhir abad pertama/ke-7.[33] Dia juga mengutip bukti dari berbagai sumber tentang telah adanya beberapa penyalin al-Qur'an profesional di Madinah pada saat yang sama, yang menunjukkan adanya permintaan atas salinan teks al-Qur'an yang dipublikasikan itu.[34] Diskusi lebih jauh oleh sarjana Barat mengenai al-Qur'an dapat ditemukan dalam Bab 6.

Evolusi Naskah Al-Qur'an dan Ortografinya

Salinan al-Qur'an paling awal ditulis dengan apa yang disebut sebagai "Ortografi Usman" (*al-Rasm al-Utsmani*). Komite penyusun al-Qur'an bentukan Utsman, yang dipimpin oleh Zaid, menulis mushaf al-Qur'an secara lengkap pertama kali dengan menggunakan ortografi ini. Naskah asli mushaf Usman ini ditulis dengan gaya tulisan Arab awal, yang dikenal sebagai Hijazi. Dalam bentuk pertamanya pada abad ke-7, naskah ini tidak memakai tanda pada setiap huruf hidupnya, sehingga sulit untuk membedakan antarkonsonan tertentu. Sebagai contoh, huruf Arab *ba'*, *ta'* dan *tsa'* hanya bisa dibedakan satu sama lain berdasarkan konteksnya, karena ketiga huruf tersebut ditulis dengan cara yang persis sama. Meskipun ini mungkin tampak bermasalah, tetapi tidak mungkin bahwa fitur ini menyebabkan kesulitan bagi generasi pertama umat Islam, yang sebagian besar

32 Whelan, '*Forgotten Witness*', hal. 5–6.

33 Whelan, '*Forgotten Witness*', hal. 8–10.

34 Whelan, '*Forgotten Witness*', hal. 10–13.

mereka berbahasa Arab dan memiliki pengetahuan yang bagus mengenai al-Qur'an.

Namun, karena jumlah umat Islam yang berbahasa non-Arab kian semakin bertambah, ketergantungan pada naskah dasar ini pun semakin menghadapi kesulitan. Akibatnya, dari akhir abad pertama/ke-7 hingga ke-3/ke-9, dilakukan perbaikan naskah untuk memfasilitasi pembacaan al-Qur'an baik bagi Muslim Arab maupun non-Arab. Perubahan naskah ini juga terjadi karena kepentingan khalifah awal 'mengarabisasikan' birokrasi negara Muslim, khususnya di bawah kekhalifahan Umayyah. Untuk mencapai hal ini, maka dirasa perlu mengembangkan naskah yang lebih efisien dan mudah dibaca untuk digunakan dalam dokumentasi dan korespondensi resmi. Karena naskahnya mengalami perkembangan dan perbaikan, maka cara pembacaan al-Qur'an pun juga menjadi lebih mudah.

Perkembangan perbaikan tulisan Arab itu di antaranya termasuk penambahan titik-titik untuk membedakan antara bunyi konsonan tertentu dengan bentuk dasar yang sama, dan penambahan vokal pendek dan panjang.[35] Perbaikan lainnya dalam tulisan al-Qur'an adalah pemberian tanda-tanda khusus untuk menunjukkan akhir suatu ayat, pemenggalan atau pembagian kalimat sehingga memungkinkan pembaca al-Qur'an melakukan jeda, dan pembagian lainnya dimana mereka mesti meneruskan bacaan dan tidak boleh jeda, untuk menghindari pembacaan yang terpotong yang dapat mengakibatkan kesalahan arti.

Mengingat bahwa kata dasar dalam bahasa Arab yang tanpa dibubuhi tanda-tanda vokal (penj: arab gundul) dapat dibaca dengan cara yang berbeda-beda, maka dibubuhkannya

---

35 Vokal yang ditambahkan dalam naskah sampai sekarang masih digunakan, di antaranya adalah 'a', 'i' (dilafalkan seperti bahasa inggris 'ee') and 'u' (dilafalkan seperti bahasa Inggris 'oo').

tanda-tanda vokal tersebut sangat membantu untuk memandu pembaca al-Qur'an yang tidak terbiasa dengan teks dalam bentuk lisannya, atau pembaca yang tidak berbahasa Arab. Salinan al-Qur'an yang diterbitkan sekarang ini penuh dengan tanda baca untuk memungkinkan pembicara bahasa Arab dan non-Arab dapat membaca al-Qur'an dengan lebih mudah. Banyak salinan al-Qur'an versi cetak sekarang juga disertai tanda-tanda baca, seperti dijelaskan di atas. Karena tanda-tanda vokal dan pembacaan itu tidak berfungsi mendasar bagi pemahaman, maka tanda-tanda tersebut juga tidak dipakai dalam teks Arab modern yang lain, seperti dalam surat kabar atau buku-buku.

Terlepas dari semua perbaikan ini, bentuk asli dari ortografi Mushaf Utsman tetap tidak diubah secara signifikan. Fakta ini mencerminkan keinginan generasi Muslim awal untuk tetap mempertahankan penulisan naskah al-Qur'an asli. Keinginan ini bahkan mampu dipertahankan sampai zaman modern dan, pada awal abad ke-20, upaya untuk menuliskan al-Qur'an dengan menggunakan huruf-huruf yang lain seperti huruf Latin pun ditentang keras oleh sarjana Muslim, yang berpendapat bahwa hal ini akan menyebabkan teks al-Qur'an terdistorsi.

Untuk mempermudah perujukan, salinan al-Qur'an modern juga mengadopsi penomoran ayat. Tidak seperti penomoran surat, yang sudah baku, untuk penomoran ayat terdapat lebih dari satu metode, meskipun teks itu secara aktual tetap sama. Dengan demikian, jumlah keseluruhan ayat al-Qur'an bisa berkisar mulai dari 6.212 sampai 6.250, tergantung pada sistem penomoran yang digunakan. Alasan perbedaan itu beragam. Richard Bell dan Montgomery Watt menyatakan bahwa 'bervariasinya sistem penomoran ayat al-Qur'an, sampai batas tertentu, meskipun tidak sepenuhnya, tergantung kepada pertimbangan-pertimbangan yang beragam terkait penyesuaian

sajak pemberhentian dalam ayat'.[36] Dalam kasus lain, alasan perbedaan itu lebih sederhana. Misalnya, beberapa sistem Indo-Pakistan menghitung kalimat *basmalah* (yang berbunyi 'Dengan Nama Allah, Tuhan Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang', dan ditemukan pada awal setiap surat kecuali surat ke- 9, *al-Taubah* atau Pertobatan) dan memasukkannya sebagai bagian dari ayat dalam surat. Sistem penomoran yang lain di seluruh dunia hanya memasukkan kalimat ini sebagai bagian dari surat pertama saja (surat *al-Fatihah* atau Pembukaan), bahkan ada beberapa yang tidak memasukkannya ke dalam surat sama sekali. Variasi yang lain lebih susah lagi diprediksi, seperti dalam satu sistem di India, yang membagi ayat 6:73 menjadi dua, sementara ayat 36:34-35 justru digabungkan menjadi satu.[37]

Sistem penomoran Mesir, yang pertama kali diperkenalkan ketika di bawah pemerintahan Raja Fuad dan diterbitkan pada tahun 1925,[38] telah menjadi standar penomoran yang digunakan di hampir seluruh dunia Islam saat ini. Namun, variasi yang lain, seperti yang disebutkan di atas, juga masih beredar.[39] Salah satu variasi yang terkenal di Barat dibuat oleh orientalis Jerman Gustav Flügel pada tahun 1834. Flügel diyakini telah menciptakan sistem penomorannya sendiri berdasarkan pembacaannya terhadap akhiran sajak di setiap kalimat dalam al-Qur'an. Namun, variasi ini tidak berkaitan secara langsung dengan tradisi Muslim apapun. Terlepas dari itu, sistem yang

---

36 Montgomery Watt and Richard Bell, 'The External Form of the Quran', *Introduction to the Quran*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995, hal. 70–71.

37 'Different verse numbering systems in the Qur'an'. Diakses 20 Februari 2007: http://www.answering-islam.de/Main/Quran/Text/numbers.html

38 Ahmad von Denffer, 'Introduction to the Al-Qur'an: A Rendition of the Original Work Titled *Ulum al Qur'an*', A.E. Souaiaia (ed.), *Studies in Islam and the Middle East* (SIME) Journal, SIME ePublishing (majalla.org), 2004. diakses 5 September 2007: http://www.islamworld.net/UUQ/

39 von Denffer, 'Introduction to the Qur'an'.

diciptakan Flügel ini telah dijadikan sebagai dasar acuan untuk terjemahan-terjemahan al-Qur'an di Eropa dan karya-karya yang lain tentang al-Qur'an.[40]

Metode pembagian al-Qur'an yang terakhir yang akan dibahas di sini adalah yang didasarkan pada praktek umum yang dilakukan umat Muslim dalam membaca teks al-Qur'an secara utuh selama 30 hari pada bulan Ramadhan. Pembagian ini adalah dengan membagi al-Qur'an ke dalam 30 bagian, dengan panjang setiap bagian kurang lebih sama, dan setiap bagian itu dikenal sebagai *juz* (bagian). Setiap *juz* dinamai berdasarkan kata atau kalimat pertama yang muncul di awal *juz*. *Juz* pertama adalah pengecualian dari aturan ini, karena penamaan *alif lam mim* mengacu kepada tiga huruf awal dari surat ke-2, bukan mengacu kepada kalimat di awal juz.

Hakikat Teks Al-Qur'an: Konsep Inimitabilitas

Bagi umat Islam, al-Qur'an dianggap sebagai ekspresi bahasa Arab yang paling sempurna, sebuah tulisan yang unik dan tidak bisa perdibandingkan dengan yang lain, dan yang, sebagaimana dinyatakan al-Qur'an sendiri, tidak dapat disejajarkan dengan karangan buatan manusia.[41] Aspek istimewa dari al-Qur'an ini, yaitu aspek inimitabilitas, yang umumnya disebut sebagai *i'jaz al-Qur'an*, telah banyak dibahas dalam berbagai karya tulis dari para ahli bahasa Arab, penafsir al-Qur'an dan para kritikus sastra dari kalangan Muslim.

Pandangan inimitabilitas al-Qur'an ini, yang menyatakan bahwa al-Qur'an tidak ada tiruannya, diperkuat oleh beberapa

40 A. Jeffery and I. Mendelsohn, 'The Orthography of the Samarqand Codex', *Journal of the American Oriental Society*, vol. 63, New Haven: American Oriental Society, 1943, hal. 175–195.

41 Lihat Al-Qur'an: 2:23; 11:13; 10:38.

ayat al-Qur'an,[42] yang menantang musuh Nabi Muhammad di Makkah untuk menciptakan kompilasi sastra yang mirip dengan al-Qur'an. Tantangan ini muncul untuk merespon tuduhan lawan-lawan Nabi Muhammad bahwa al-Qur'an sebenarnya disusun oleh Nabi sendiri dan bukan berasal dari Allah. Dalam salah satu tantangan tersebut, al-Qur'an menyatakan, "Katakanlah: "Bahkan jika semua umat manusia dan jin[43] datang bersama-sama untuk menghasilkan sesuatu seperti al-Qur'an ini, mereka tidak bisa menghasilkan hal seperti itu, betapapun mereka saling membantu.""[44] Di tempat lainnya al-Qur'an secara eksplisit menantang orang untuk menciptakan sepuluh surat saja seperti dalam al-Qur'an, dengan mengatakan: "Jika mereka mengatakan, "Dia sendiri [Muhammad] telah menciptakannya [Al-Qur'an]," katakanlah, "Kemudian buatlah sepuluh surat seperti al-Qur'an, dan serulah siapa saja selain Allah, jika kamu memang benar"".[45] Karena orang Makkah terus-menerus gagal memenuhi tantangan ini, maka kemudian tantangan itu pun dikurangi hanya untuk membuat satu surat saja seperti al-Qur'an.[46] Menurut tradisi Muslim, inimitabilitas al-Qur'an didukung oleh kenyataan bahwa tidak ada satupun orang Makkah yang pernah mampu memenuhi tantangan ini, sekalipun mereka memiliki reputasi sebagai ahli bahasa Arab.

Gagasan penting lainnya yang yang terkait dengan kemustahilan al-Qur'an untuk ditiru adalah keyakinan bahwa Nabi Muhammad adalah seorang yang buta huruf, dan oleh sebab itu, ia tidak akan mampu menghasilkan karya seindah

42 Lihat Al-Qur'an: 2:23; 11:13; 10:38.

43 Jin adalah mahluk yang tidak terlihat yang, seperti manusia, bisa menjadi baik maupun jahat. Mereka disebutkan terbuat dari api.

44 Al-Qur'an: 17:88.

45 Al-Qur'an: 11:13.

46 Lihat Al-Qur'an: 10:38.

al-Qur'an dengan usahanya sendiri. Beberapa menegaskan bahwa buta hurufnya Nabi didukung oleh setidaknya dua ayat al-Qur'an,[47] namun arti kata *ummiy* yang sering diterjemahkan sebagai 'buta huruf' banyak diperdebatkan oleh umat Islam awal. Meskipun dapat diartikan sebagai buta huruf, kata *ummiy* juga dapat diterjemahkan sebagai 'bukan orang yahudi', yang menunjukkan fakta bahwa Nabi adalah orang Arab, bukan orang Yahudi. Beberapa sarjana Muslim percaya bahwa Nabi memang bisa membaca dan menulis, meskipun tidak pandai.[48]

Pandangan kaum Muslim mengenai dasar inimitabilitas al-Qur'an cukup bervariasi. Beberapa menyarankan bahwa ketidakmungkinan menciptakan satupun seperti al-Qur'an dikarenakan Allah mencegah orang dari melakukan hal itu. Meskipun demikian, mayoritas umat Islam percaya bahwa hal tersebut karena gaya dan konten al-Qur'an sendiri yang memang unik sehingga tidak dapat ditiru. Argumen ini umumnya terkait dengan keindahan dan keunikan gaya al-Qur'an. Isi kandungan al-Qur'an, khususnya menyangkut informasi sejarah tentang Nabi terdahulu dan komunitas mereka, yangmana setiap orang tidak mungkin untuk mengetahui masa-masa Nabi yang telah berlalu tersebut, juga terlihat sebagai bukti dari inimitabilitas al-Qur'an, di selain juga karena tidak adanya kontradiksi yang ditemukan pada teks al-Qur'an.

Dalam beberapa tahun terakhir ini, beberapa Muslim juga mendekati inimitabilitas al-Qur'an dari perspektif matematis. Salah satu pandangan menyatakan bahwa permutasi tertentu dari angka 19 dapat ditemukan dalam kata-kata dan kalimat-

---

47 Al-Qur'an: 7:157; 7:158.

48 Contohnya, Rashid al-Din Fadl Allah (w.718/1318) berpendapat bahwa sangat tidak mungkin bahwa 'mahluk terbaik' tidak mengetahui tulis-menulis (al-Madjmu'a al-rashidiyya al-sultaniyya, in E. Geoffroy, '*Ummi*', p. 864, P.J. Bearman et al. (eds), Encyclopaedia of Islam, vol. 10, Leiden: Brill, 2000, hal. 863–864).

kalimat al-Qur'an. Misalnya, sejumlah kalimat penting dalam al-Qur'an dikatakan berisi 19 huruf, atau muncul 19 kali, atau kelipatannya.[49] Pengulangan angka 19 dan kelipatannya itu diindikasikan sebagai bukti hasil karya Tuhan. Menurut mereka, tanpa mengandalkan akses ke komputer, tidak mungkin Nabi bisa menyusun karya al-Qur'an secara mandiri, sambil memasukkan pola-pola numerik tertentu di dalamnya.

Sejumlah ahli teori modern mengutip 'fakta' ilmiah yang ditemukan dalam al-Qur'an yang tidak ditemukan hingga era modern, sebagai dasar inimitabilitas ini. Misalnya, para pendukung teori ini menyatakan bahwa ayat berikut sebenarnya mengacu kepada Big Bang: "Apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian kami pisahkan antara keduanya, dan dari air kami jadikan segala sesuatu yang hidup?"[50] Demikian bahwa masalah inimitabilitas ilmiah al-Qur'an telah menjadi sumber perdebatan pada periode modern.

Kedua pendekatan ini, 'matematis' dan 'ilmiah', menunjukkan beberapa cara baru yang sedang dilakukan umat Muslim saat ini untuk menunjukkan 'kebenaran' al-Qur'an. Kedua pendekatan ini memiliki tingkat popularitasnya masing-masing.

Hubungan antara Al-Qur'an dan Tradisi Nabi

Al-Qur'an menempati posisi yang sentral dalam tradisi tekstual Islam, tetapi tidak menjadi satu-satunya sumber darimana hukum Islam, prinsip dan tradisinya diambil.

Sumber tekstual Islam kedua yang paling penting adalah hadits. Hadits merupakan laporan para sahabat yang hidup

---

49 Edip Yuksel, www.19.org, dikutip dalam Dave Thomas, '*Code 19 in the Quran?*', New Mexicans for Science and Reason. Diakses 18 Februari 2007: http://www.nmsr.org/code19.htm.

50 Al-Qur'an: 21:30.

sezaman dengan Nabi mengenai ucapan-ucapan dan perilaku-perilaku Nabi. Pada awalnya hadits diriwayatkan secara informal, sebelum kemudian dikumpulkan dan disusun oleh para ulama hadits. Hadis dianggap sebagai bagian penting dari tradisi tekstual Islam, buah dari pentingnya hubungan antara al-Qur'an dan perilaku normatif Nabi (yang disebut sebagai sunnah-Nya). Sebagaimana yang akan kita lihat, al-Qur'an sendiri hanya memberikan sedikit instruksi yang secara eksplisit menunjukkan bagaimana hidup sebagai seorang Muslim, artinya, tunduk kepada Allah. Sejumlah ajaran etika al-Qur'an diungkapkan dengan istilah yang umum, dan dipraktikkan oleh kaum Muslim awal dalam kehidupan mereka sehari-hari setelah mereka diberikan interpretasi praktis oleh Nabi. Dengan demikian, dalam tradisi Islam, Nabi sering disebut sebagai 'al-Qur'an berjalan', dan sunnahnya, atau cara-caranya dalam melakukan sesuatu dalam kehidupannya, dianggap sebagai komentar praktis mengenai al-Qur'an. Kepatuhan terhadap sunnah merupakan unsur praktis dari status sebagai seorang Muslim. Pengetahuan kaum Muslim mengenai sunnah-sunnah Nabi berasal dari hadits.

Ada dua komponen hadits: *matn* atau konten tekstual, dan *sanad* atau rantai periwayatannya. Salah satu bidang studi yang sangat penting dalam studi Islam adalah analisis hadits dan rantai periwayatannya. Dalam dua abad pertama Islam, banyak beredar hadits yang patut dipertanyakan asal-usulnya. Menanggapi situasi ini, upaya ilmiah dibuat untuk mengumpulkan dan mengevaluasi semua hadits yang ada berdasarkan kriteria-kriteria tertentu. Kriteria tersebut terkait dengan tingkat kehandalan perawi yang meriwayatkan hadits itu, atau terkait konsistensi internal konten tekstual (*matn*) hadits tersebut. Salah satu perawi hadits yang paling penting dan dianggap terpercaya dan patut diandalkan adalah Aisyah istri Nabi.

Dua koleksi hadits yang paling penting dibuat pada abad ke-3/ke-9 oleh Bukhari (w.256/870) dan Muslim bin Hajjaj (w.261/875). Koleksi hadits Bukhari, yang disebut *Sahih* (artinya 'Otentik'), dianggap oleh kaum Muslim Sunni sebagai koleksi paling otentik. Bukhari dikatakan telah mengumpulkan lebih dari 600.000 hadits yang beredar selama masanya. Setelah dilakukan analisis yang ketat, hanya sekitar 7.000 dari hadits tersebut yang 'terpercaya' dan akhirnya dimasukkan ke dalam koleksinya. Kaum Sunni juga menganggap beberapa jilid koleksi hadits dari Muslim, yang juga disebut *Sahih,* sebagai kumpulan hadits yang sangat akurat. Selain itu, ada juga beberapa koleksi hadits yang kurang dapat diandalkan, dan kaum Muslim Syiah juga memiliki koleksi hadits mereka sendiri.

Meskipun sudah ada pengetatan metode oleh para kolektor hadits, tetapi masih ada sebagian hadits yang dipertanyakan otentisitas atau keasliannya. Khususnya, keaslian hadits yang tampaknya bertentangan dengan inti ajaran Islam, seperti hadits yang yang mendukung pandangan sektarian atau misoginis, kini dipertanyakan. Beberapa sarjana Barat, seperti Joseph Schacht, mempertanyakan keaslian seluruh kumpulan hadits yang ada.[51] Banyak cendekiawan Muslim sekarang ini, sambil menolak pandangan bahwa semua hadits adalah hanya rekayasa, juga menyerukan pemeriksaan ulang terhadap literatur hadits menggunakan metode baru kritik dan analisis teks.

Contoh hadits yang terkait dengan perintah al-Qur'an untuk sholat adalah sebagai berikut:

> Seorang pria memasuki masjid dan mulai sholat, sementara Rasulullah sedang duduk di suatu tempat di masjid itu. Kemudian (setelah menyelesaikan sholatnya) orang itu datang kepada Nabi dan menyalaminya. Nabi berkata kepadanya:

51 Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press, 1950.

"Pergilah dan sholat, karena kamu belum sholat." Orang itu pergi, dan sholat, lalu dia datang kembali dan menyapa Nabi. Setelah menjawab salamnya Nabi berkata, "Kembali dan sholat, karena kamu belum sholat." Pada kali ketiga pria itu berkata, "(Ya Rasulallah!) ajari saya (cara sholat)." Nabi berkata, "Ketika kamu bangun untuk shalat, berwudhu dengan benar kemudian menghadapi arah kiblat [arah doa] dan mengatakan "Tuhan Maha Besar", dan kemudian membaca apa yang kamu ketahui dari al-Qur'an, dan kemudian membungkuk, dan tetap dalam keadaan ini sampai kamu merasa khusyu' dalam ruku', dan kemudian mengangkat kepala dan berdiri lurus, dan kemudian bersujud sampai kamu khusyu' dalam sujud, dan kemudian duduk sampai kamu merasa khusyu' dalam duduk, dan kemudian sujud lagi sampai kamu merasa khusyu' dalam sujud, dan kemudian bangun dan berdiri tegak, dan lakukan semua ini di setiap sholatmu."[52]

Hadits ini memberikan penjelasan rinci tentang bagaimana Nabi benar-benar mendirikan sholat. Perintah mendirikan sholat diulang beberapa kali dalam al-Qur'an, seperti dalam ayat berikut: "Dirikanlah shalat, bayarlah zakat yang ditentukan, dan tundukkanlah kepala [ketika sembahyang] bersama mereka yang menundukkannya."[53] Tapi al-Qur'an tidak memberikan perincian yang lebih detail tentang bagaimana seorang muslim harus melakukan shalat. Detail praktis mendirikan sholat hanya ditemukan dalam hadits. Oleh karena itu, hadits menjadi bagian penting dari pengembangan praktek Islam dan juga sangat relevan dengan praktek penafsiran al-Qur'an.

---

52 Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Vol. 8, Buku 78 'The Book of Oaths and Vows', Bab. 15, No. 660, diriwayatkan oleh Abu Hurairah, dalam *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari*,, penj. Muhammad Muhsin Khan, Ankara, Turkey: Hilal Yayinlari, 1977, hal. 429–430.

53 Al-Qur'an: 2:43. Lihat juga 2:110, 277; 11:114; dan 22:78.

Ringkasan

Beberapa poin penting yang telah kita bahas dalam bab ini meliputi:

- Kata al-Qur'an yang berarti 'pembacaan' atau 'membaca'.
- Menurut sumber-sumber Islam, naskah lengkap al-Qur'an dikompilasi 25 tahun setelah wafatnya Nabi
- Salinan asli al-Qur'an tidak memiliki tanda huruf vokal; salinan al-Qur'an sekarang mencantumkan tanda-tanda huruf vokal dan tanda-tanda lain untuk membantu mempermudah cara membaca.
- Kaum Muslim percaya bahwa, sebagai Firman Allah, al-Qur'an tidak bisa ditiru dan gayanya tidak bisa direproduksi oleh manusia.
- Laporan dari perkataan dan perbuatan Nabi, yang dikenal sebagai hadits, merupakan komponen penting dari tradisi tekstual Islam.

Rekomendasi Bacaan

Muhammad Mustafa Al-Azami, *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003.

- Dalam buku ini Azami memberikan wawasan mengenai sejarah teks al-Qur'an, dengan tujuan untuk menyangkal serangan historis dan kontemporer terhadap al-Qur'an. Dia juga menilai beberapa teori Barat tentang al-Qur'an dan mempertanyakan motivasi serta akurasinya.

Farid Esack, 'Gathering the Qur'an', dalam *The Qur'an: A Short Introduction*, Oxford: One world, 2001, halaman 77–99.

- Dalam bab ini Esack merunut dan menelusuri koleksi dan dokumentasi al-Qur'an sebagai buku, dari zaman wahyu sampai periode khalifah ketiga, Utsman.

William Graham, *Beyond the Written Word*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- Dalam buku ini Graham kembali mengkaji konsep 'kitab suci' dengan menganalisis tradisi penggunaan bahasa lisan dan tulisan suci dari agama-agama di dunia. Dia menunjukkan bahwa ada kebutuhan untuk sebuah perspektif baru dalam memahami kata-kata yang digunakan untuk menggambarkan 'kitab suci' dalam al-Qur'an, dan cara di mana kitab suci telah digunakan oleh orang-orang sepanjang sejarah.

Daniel A. Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001

- Dalam buku ini Madigan mengeksplorasi cara bagaimana al-Qur'an menyebut dirinya sendiri. Bab pertama dalam bukunya secara khusus, mengeksplorasi 'al-Qur'an sebagai Buku', mengeksplorasi konsep al-Qur'an sebagai buku atau kitab suci. Melalui buku ini, Madigan menunjukkan bagaimana al-Qur'an mengasosiasiakn dan menyebut dirinya sendiri seperti yang diungkapkan melalui sejumlah ayat al-Qur'an.

Bab 4

Tema-tema Utama dan Jenis-jenis Teks Al-Qur'an

ADA BEBERAPA TEMA UTAMA DALAM AL-QUR'AN, yang kesemuanya berkisar pada tema sentral tentang hubungan Allah dengan manusia. Tema-tema utama yang membentuk teks al-Qur'an antara lain tentang penciptaan, para Nabi terdahulu, dan kehidupan setelah kematian. Karena rujukan setiap tema utama tersebut muncul di seluruh teks al-Qur'an, maka tema-tema utama tersebut tidak selalu mudah untuk dipisah-pisahkan. Setiap kali salah satu dari tema-tema ini disebutkan, al-Qur'an menyelipkan beberapa segi dari tema yang lain di dalam paragraf ayatnya.

Meskipun terdapat banyak tema dalam al-Qur'an, pembaca akan selalu melihat bahwa nama Allah selalu disebutkan berulang-ulang dalam teks ayat-ayatnya. Penyebutan yang diulang-ulang secara konsisten dan secara halus ini mengajak pembaca untuk merenungkan dua tema al-Qur'an yang paling penting, yaitu tentang hakikat Allah dan hubungan yang hakiki antara Pencipta dan ciptaan-Nya.

Dalam bab ini kita akan membahas tentang:

- Beberapa tema yang paling penting dalam al-Qur'an, termasuk Allah, makhluk gaib, setan, makhluk ciptaan Allah, Nabi-nabi terdahulu, pandangan al-Qur'an terhadap agama-agama lain, peristiwa sejarah pada masa Nabi, kehidupan setelah kematian, pedoman etika dan moral bagi perilaku manusia, dan
- Jenis-jenis teks yang pokok dalam al-Qur'an.

Allah

Pada zaman Nabi Muhammad, banyak dari penduduk Arab di Makkah dan Madinah adalah penganut politeis; mereka percaya pada dewa-dewa yang lebih tinggi dan lebih rendah. Seperti penganut monoteis pada waktu itu, mereka juga percaya kepada satu Tuhan yang lebih tinggi (*al-ilah* atau Allah, 'Tuhan'). Namun demikian, tidak seperti penganut monoteis, mereka percaya bahwa Allah ada di langit, dan dewa-dewa yang lebih rendah juga ada untuk menjadi perantara antara Allah dan manusia. Salah satu tema pokok al-Qur'an adalah penolakannya terhadap ide-ide politeistik, dan penegasannya mengenai konsep satu Tuhan.

Ada banyak penyebutan dan deskripsi mengenai Allah dalam al-Qur'an. Misalnya, al-Qur'an menyatakan bahwa Allah memiliki nama-nama yang tidak terhitung jumlahnya berdasarkan pada sifat-Nya. Beberapa nama Allah yang disebutkan dalam al-Qur'an antara lain: Maha Penyayang, Maha Pengasih, Sang Pencipta, Maha Kuasa, Maha Pemberi Ganjaran, Maha Penghisab dan Maha Bijaksana. Sembilan puluh sembilan "Nama-nama Allah Yang Paling indah" diketahui, meskipun nama yang paling umum, yang mencakup seluruh sifat-sifat-Nya, hanyalah "Allah".

Nama-nama Allah

Umat Islam percaya bahwa Allah memiliki 99 'nama' atau 'nama-nama yang indah' atau sifat-sifat. Semua nama ini dijumpai dalam al-Qur'an dan hadits. Nama yang paling sering digunakan adalah Allah, 'Tuhan'. Beberapa nama-Nya yang lain adalah sebagai berikut:

Yang Maha Pengasih	Yang Maha Pencipta	Yang Maha Besar
Yang Maha Penyayang	Yang Maha Pengampun	Yang Maha Kekal
Maha Raja	Yang Maha Pemberi	Yang Maha Hidup
Yang Maha Suci/ Kudus	Yang Maha Mengetahui	Subsisten Sendiri
Sumber Kedamaian	Yang Maha Melihat	Yang Maha Benar
Wali	Yang Maha Sabar	Yang Maha Menghidupkan
Yang Maha Kuasa	Yang Maha Mencintai	

Referensi lebih lanjut mengenai Allah dapat diketahui melalui al-Qur'an, dimana disana kita bisa menemukan gambaran tentang siapa Allah itu. Misalnya, Allah digambarkan sebagai Pencipta segala sesuatu di alam semesta, termasuk kehidupan dan kematian. Disana dikatakan juga bahwa segala sesuatu hanya milik-Nya semata. Dia adil, dan mengganjar setimpal bagi mereka yang baik, tetapi menghukum mereka yang menolak petunjuk-Nya. Kita diberitahu bahwa Allah memiliki pengetahuan yang sempurna mengenai segala sesuatu, yang tidak terbatas atau tidak dapat dibatasi dengan cara apapun. Al-Qur'an juga menyatakan bahwa Allah tidak mempunyai anak atau putri: 'Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan'.[1] Kita diingatkan bahwa Allah itu

1 Al-Qur'an: 112:3.

Maha Pengasih, dan Ia mendengar doa orang-orang yang beriman dan mengawasi semua orang.

Ketika kita membaca al-Qur'an, kita akan segera mengetahui bahwa Allah menjadi salah satu tema yang paling umum. Bahkan, kita tidak akan mungkin menemukan halaman al-Qur'an yang tanpa menyebut Allah di dalamnya. Salah satu aspek yang paling penting dari tema ini adalah bahwa, meskipun al-Qur'an seringkali memakai istilah-istilah antropomorfis untuk menggambarkan Allah (seperti penyebutan 'tangan' atau 'wajah'-Nya), tetapi al-Qur'an juga menyangkal bahwa ada kesamaan antara Allah dan manusia. Ini mengingatkan kepada kita, bahwa Allah adalah Dzat yang tidak serupa dengan apapun yang kita ketahui. Berikut ini adalah 'Ayat Cahaya', yang menggunakan imajinasi kompleks untuk memberikan gambaran kepada kita mengenai siapa atau apa Allah itu.

> Allah adalah Cahaya langit dan bumi. Perumpamaan Cahaya Allah, adalah seperti ini: ada ceruk, dan di dalamnya ada pelita, pelita itu di dalam tabung kaca, kaca seperti bintang berkilau, yang dinyalakan dari pohon zaitun yang tumbuh tidak dari Timur maupun Barat, yang mana minyaknya saja hampir memberi cahaya walaupun tidak disentuh api; Cahaya di atas Cahaya; Allah memberi petunjuk menuju cahaya-Nya bagi siapa pun yang Dia kehendaki; Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia; Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.[2]

Dalam ayat yang lain, al-Qur'an menyatakan:

> Dialah Allah: tidak ada Tuhan selain Dia. Dialah yang mengetahui yang gaib dan yang tampak, Dialah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang. Dialah Allah: tidak ada Tuhan selain Dia, Maha Raja Yang Maha Suci, Yang Maha Sejahtera, Yang

2 Al-Qur'an: 24:35.

Menjaga Keamanan, Pemelihara keselamatan keseluruhan, Yang Maha Kuasa, Yang memiliki segala keagungan, Maha Suci Allah dari apa yang mereka persekutukan.[3]

Makhluk Gaib

Al-Qur'an memberitahukan adanya makhluk gaib, yang berada di luar pengalaman langsung manusia. Misalnya, al-Qur'an sering menyebutkan adanya malaikat, beberapa di antaranya memiliki fungsi tertentu, seperti membawa wahyu kepada para Nabi, atau mengabarkan kematian. Beberapa malaikat disebutkan namanya, seperti Jibril dan Mikail. Keyakinan kepada malaikat itu adalah sangat penting, dan merupakan salah satu dari enam "rukun iman" dalam Islam. Al-Qur'an mengatakan: "Rasulullah [Muhammad] beriman kepada apa yang telah diturunkan kepadanya (al-Qur'an) dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Mereka semua beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, dan rasul-rasul-Nya."[4]

Sebagaimana malaikat, yang selalu taat hanya kepada Allah tanpa terkecuali, al-Qur'an juga menyebut adanya makhluk yang disebut *jinn*. Menurut para teolog Muslim, *jinn* adalah makhluk tak terlihat, yang diciptakan dari api tanpa asap; mereka memiliki kehendak bebas, dan bisa jadi taat dan bisa jadi pula tidak taat kepada Allah; dalam hal ini mereka mirip dengan manusia. Kemiripan itu juga ditunjukkan, bahwa *jinn* sering disebut dalam al-Qur'an dalam hubungannya dengan manusia. Misalnya, al-Qur'an mengatakan: "Katakanlah [Nabi]: "Aku tidak menciptakan *jin* dan manusia selain untuk menyembah-Ku. Aku tidak menghendaki rejeki sedikitpun kepada mereka, dan Aku tidak menghendaki mereka memberi makan kepada-Ku.""[5]

---

3 Al-Qur'an: 59:22–23.

4 Al-Qur'an: 2:285.

5 Al-Qur'an: 51:56–57.

Setan Simbol Kejahatan dan Pembangkangan

Simbol kejahatan dan pembangkangan kepada Allah dalam al-Qur'an adalah setan (*syaitan*), juga disebut iblis. Iblis adalah makhluk yang dijelaskan dalam al-Qur'an sebagai makhluk yang berasal dari bangsa *jin*, yang entah bagaimana kedatangannya dianggap sebagai malaikat.[6] Dalam kisah al-Qur'an mengenai penciptaan, Allah memberitahu para malaikat bahwa Dia bermaksud untuk menciptakan khalifah di bumi. Beberapa malaikat menyanggah bahwa makhluk ini akan menciptakan malapetaka di bumi dan menjadi penyebab pertumpahan darah. Allah menolak sanggahan mereka dan kemudian menciptakan manusia pertama, Adam. Allah mengajarkan Adam 'nama-nama' dari semua hal dan kemudian memerintahkan para malaikat untuk sujud kepada Adam.[7]

Semua malaikat taat kepada Allah, tetapi Iblis tidak, dan berdalih bahwa ia lebih unggul daripada Adam karena dia diciptakan dari api, sedangkan Adam diciptakan dari tanah liat.[8] Iblis dikutuk karena melawan Allah, tetapi diberikan penangguhan hukuman sementara sampai hari kiamat. Saat itu, iblis beserta mereka yang mengikuti kesesatannya akan dihukum karena membangkang melawan Allah.

Dengan demikian, dalam al-Qur'an, kekuatan kebaikan selaras dan mengikuti petunjuk Allah, sedangkan kekuatan kejahatan, yang diwakili oleh setan, adalah mereka yang menentang-Nya dan berusaha untuk membawa orang-orang menjauh dari-Nya. Bentuk tunggal 'setan' (*shaitan*) umumnya mengacu kepada iblis, sementara bentuk jamaknya (*shayatin*) mengacu kepada mereka yang mengikuti jejaknya setan. *Shayatin* mungkin juga mencakup

---

6 Al-Qur'an: 18:50.

7 Lihat Al-Qur'an: 2:31 and 2:34.

8 Lihat Al-Qur'an: 7:11–18; 2:30–38.

jin dan manusia. Al-Qur'an mengatakan: "Dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan, sungguh setan adalah musuh yang nyata bagimu." [9] Dan: "Demikianlah, untuk setiap Nabi kami menjadikan baginya musuh, yang terdiri dari setan-setan [*shayatin*] manusia dan jin. Mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan yang indah untuk menipu"[10]

Penciptaan

Al-Qur'an mengandung banyak referensi tentang penciptaan langit dan bumi, dan apa-apa yang ada 'di dalam' atau 'di antara' keduanya.[11] Walaupun tidak ditentukan secara persis kapan penciptaan itu terjadi, tetapi beberapa ayat menunjukkan bahwa penciptaan itu terjadi selama beberapa 'hari'. Namun, al-Qur'an menjelaskan bahwa perhitungan 'hari' yang kita kenal tidak sama seperti 'hari' dalam pandangan Tuhan. Misalnya, al-Qur'an mengatakan: 'sehari bersama Tuhanmu seperti seribu tahun menurut perhitunganmu.'[12] Ini menunjukkan bahwa satu hari dalam perhitungan al-Qur'an sama dengan durasi waktu yang jauh lebih lama lagi menurut perhitungan manusia.

Al-Qur'an berbicara tentang penciptaan matahari, bulan, bintang dan benda-benda angkasa lainnya. Al-Qur'an juga berbicara tentang penciptaan kehidupan di bumi dan semua unsur yang diperlukan untuk mempertahankan hidup, seperti air, yang menurut al-Qur'an merupakan asal-usul kehidupan itu sendiri, dan udara. Al-Qur'an juga menyebut tentang adanya perubahan musim dan penciptaan pepohonan dan bahan-bahan

---

9 Al-Qur'an: 2:168.

10 Al-Qur'an: 6:112

11 Lihat sebagai contoh: Al-Qur'an: 15:85; 2:29.

12 Al-Qur'an: 22:47. Lihat juga al-Qur'an: 70:4 dimana sehari sama dengan 50.000 tahun.

makanan seperti buah-buahan dan biji-bijian, dan menyeru kepada pembaca untuk merenungkan 'tanda-tanda' Allah ini.

Dalam al-Qur'an, manusia dianggap sebagai bagian dari makhluk yang paling mulia. Sebagaimana telah kita ketahui dalam deskripsi al-Qur'an tentang penciptaan manusia, Allah memerintahkan kepada para malaikat untuk sujud kepada Adam, manusia pertama, sebagai pengakuan atas pentingnya umat manusia. Meskipun manusia memiliki status tinggi di mata Allah, tetapi mereka juga memiliki potensi untuk menjadi baik atau jahat. Salah satu hal yang pertama Allah lakukan dalam hubungannya dengan manusia setelah penciptaan Adam dan temannya (Hawa) adalah menguji mereka dengan pohon terlarang. Menurut al-Qur'an keduanya telah gagal dengan ujian Allah tersebut, tetapi Allah mengampuni pertaubatan mereka dan kemudian memerintahkan mereka untuk tinggal di bumi, di mana mereka diperintahkan untuk menyampaikan perintah Allah kepada keturunan mereka. Al-Qur'an memberitahu, bahwa dari pasangan inilah keturunan manusia muncul. Dengan demikian, dari perspektif al-Qur'an, Adam adalah guru, pemimpin dan nabi pertama.

Di antara janji Allah kepada Adam dan Hawa adalah bahwa Dia akan mengutus Nabi dan Rasul kepada keturunan mereka untuk membawa petunjuk dari Allah. Dengan demikian, kisah al-Qur'an tentang penciptaan dan 'turunnya' Adam ke bumi menunjukkan bahwa memang sejak awal Allah telah memuliakan, memaafkan dan memelihara hubungan yang dekat dengan manusia. Karena sejak awal Allah juga bermaksud membuat 'kekhilafahan di bumi', maka 'turunnya' Adam dan Hawa dipandang sebagai bagian dari rencana Ilahi.

Figur Para Nabi Terdahulu

Sekitar seperlima dari kandungan al-Qur'an adalah berupa kisah-kisah para Nabi terdahulu, pesan mereka, masyarakat mereka, dan bagaimana masyarakat itu menanggapi seruan Allah untuk mengakui keesaan-Nya dan mengikuti petunjuk-Nya. Kisah-kisah ini panjangnya dan tingkat detailnya berbeda-beda, dan disebutkan di banyak bagian al-Qur'an. Sebagai contoh, meskipun ada surat tertentu yang dinamai dengan nama seorang Nabi, tapi surat tersebut tidak menjelaskan biografi detail Nabi tersebut. Tujuan utama dari penyampaian figur para Nabi terdahulu di sebagian besar kisah-kisah kenabian dalam al-Qur'an adalah untuk menyoroti ajaran-ajaran tertentu, bukan untuk menyajikan laporan yang lengkap tentang kehidupan mereka. Konsekwensinya, untuk memahami sepenuhnya pandangan al-Qur'an mengenai figur tertentu, pembaca harus menyatukan teks-teks dari berbagai bagian al-Qur'an.

Dari semua kisah tentang Nabi-nabi, yang paling detail adalah kisah tentang nabi Musa, Isa dan Yusuf. Kisah cerita tentang nabi Isa, misalnya, menceritakan kejadian-kejadian seputar kelahirannya, beberapa mukjizat dan ajarannya, hubungannya dengan masyarakat, dan apa yang terjadi padanya di akhir hidupnya. Cerita ini biasanya fokus pada masalah-masalah tertentu yang memberikan pelajaran yang luas, dan tidak mencakup sejarah yang spesifik tentang nama, tempat atau waktu.

Al-Qur'an menyebutkan 25 nama-nama Nabi. Namun, tradisi Muslim menyatakan bahwa jumlah Nabi sejak awal umat manusia mungkin lebih dari seratus ribu. Ini adalah pandangan yang didukung oleh al-Qur'an sendiri yang menyatakan: "dan bagi tiap-tiap kaum ada orang yang memberi petunjuk".[13] Di

---

13 Al-Qur'an: 13:07. Lihat juga Al-Qur'an: 4:163–164; 40:78.

antara para Nabi yang disebutkan dalam al-Qur'an terdapat beberapa figur yang sudah dikenal dalam Injil, seperti Adam, Nuh, Ibrahim, Yakub, Yusuf, Musa, Daud, Shalih dan Yusuf. Menurut al-Qur'an, mereka semua mengajarkan pesan dasar yang sama tentang keyakinan akan Satu Tuhan, Pencipta dan Pemeliharaan alam semesta, dan manusia harus mengakui keesaan Allah dan mengikuti petunjuk etis dan kehidupan moral.

Nama-nama Nabi yang disebutkan dalam al-Qur'an

Adam	Harun (Aaron)
Idris (Henokh)	Da'ud (David)
Nuh (Noah)	Sulaiman (Salomon)
Hud	Dhu'l-Kifli (mungkin Yehezkiel)
Shalih(Salmon)	Al-Yasa '(Elisa)
Luth (Lot)	Ayyub (Ayub)
Ibrahim (Abraham)	Yunus (Yunus)
Ismail (Ismail)	Zakariyya (Zakharia)
Ishaq (Isaac)	Yahya (Yohanes)
Ya'qub (Jacob)	Ilyas (Elijah)
Yusuf (Joseph)	Isa (Yesus)
Shu'ayb (mungkin Yitro)	Muhammad

Tujuan utama dari kisah ini tampaknya tidak hanya untuk menceritakan sebuah kisah semata, melainkan untuk menghubungkan misi perjuangan Nabi Muhammad dengan perjuangan para Nabi sebelumnya. Ketika Muhammad sedang mengalami kesulitan dalam tugasnya, kisah-kisah ini akan mengingatkan dia bahwa para Nabi sebelumnya harus menghadapi tantangan yang persis sama. Dengan demikian, Muhammad didorong untuk bertahan, bersabar dan memiliki iman bahwa Allah akan

memberikan bantuan dan dukungan yang ia butuhkan dalam memperjuangkan misinya, seperti yang telah dilakukan para Nabi sebelumnya. Kisah-kisah tersebut juga memberikan jaminan, bahwa mereka yang melakukan perbuatan baik dan setia kepada Allah akhirnya akan berhasil.

Teladan Maryam, Ibunda Isa

Salah satu tokoh paling penting yang berhubungan dengan Nabi adalah Maryam, ibunda Isa. Meskipun dia bukan seorang Nabi, al-Qur'an banyak mengatakan tentang dia. Seperti tokoh-tokoh penting lainnya dalam al-Qur'an, kisah cerita Mariam tidak hanya ditemukan dalam satu surat, meskipun ada satu surat dalam al-Qur'an diberi nama dengan nama Maryam. Untuk mengkompilasi kisah-kisah Maryam seperti yang ada dalam al-Qur'an, penting untuk memadukan beberapa bagian dari tujuh surat berbeda, termasuk beberapa ayat berikut dari surat 19 (Maryam), yang menggambarkan kisah tentang kelahiran Isa.

> Dan diceritakanlah [Muhammad] kisah Maryam di dalam Kitab (al-Qur'an), yaitu ketika ia mengasingkan diri dari keluarganya ke suatu tempat di sebelah Timur (Baitul Maqdis). Lalu dia memasang tabir (yang melindunginya) dari mereka; lalu kami mengutus ruh Kami (Jibril) kepadanya, maka dia menampakkan diri di hadapannya dalam bentuk manusia yang sempurna. Dia (Maryam) berkata, "Sungguh, aku berlindung kepada Tuhan yang Maha Pengasih terhadapmu, jika engkau orang yang bertaqwa." Dia (Jibril) berkata, "Sesungguhnya aku hanyalah utusan Tuhanmu, untuk menyampaikan anugerah kepadamu seorang anak laki-laki yang suci." Dia (Maryam) berkata, "Bagaimana mungkin aku mempunyai anak laki-laki padahal tidak pernah ada orang (laki-laki) yang menyentuhku dan aku bukan seorang pezina!" Dia (Jibril) berkata, "Demikianlah Tuhanmu berfirman, "Hal itu mudah bagi-Ku, dan agar Kami menjadikannya suatu tanda

(kebesaran Allah) bagi manusia dan sebagai rahmat dari Kami; dan hal itu adalah suatu urusan yang (sudah) diputuskan."

Maka dia (Maryam) mengandung, lalu dia mengasingkan diri dengan kandungannya itu ke tempat yang jauh. Kemudian rasa sakit akan melahirkan memaksanya (bersandar) pada pangkal pohon korma, dia (Maryam) berkata, "Wahai, betapa (baiknya) aku mati sebelum ini, dan aku menjadi orang yang tidak diperhatikan dan dilupakan." Maka dia (Jibril) berseru kepadanya dari tempat yang rendah, "Janganlah engkau bersedih hati, sesungguhnya Tuhanmu telah menjadikan anak sungai di bawahmu. Dan goyanglah pohon kurma itu ke arahmu, niscaya (pohon) itu akan menggugurkan buah kurma yang masak kepadamu. Maka makan, minum, dan bersenang hatilah engkau. Jika engkau melihat seseorang, maka katakanlah, "Sesungguhnya aku telah bernadzar berpuasa untuk Tuhan Yang Maha Pengasih, maka akau tidak akan berbicara dengan siapa pun pada hari ini."

Kemudian dia (Maryam) membawa dia (bayi) kepada kaumnya dengan menggendongnya. Mereka (kaumnya) berkata, "Wahai Maryam! Sungguh engkau telah membawa sesuatu yang mungkar. Wahai saudara perempuan Harun Maryam! Ayahmu bukan seorang yang buruk peringai dan ibumu bukan seorang perempuan pezina." Maka dia (Maryam) menunjuk kepada (anak) nya. Mereka berkata, "Bagaimana kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih dalam ayunan?". Dia (Isa) berkata, "Sesungguhnya aku hamba Allah, Dia memberiku Kitab (Injil) dan Dia menjadikan aku seorang Nabi, dan Dia menjadikan akau orang yang diberkahi di mana saja aku berada, dan dia memerintahkan kepadaku (melaksanakan) salat dan (menunaikan) zakat selama aku hidup; dan berbakti kepada ibuku, dan Dia tidak menjadikan aku seorang yang sombong lagi celaka. Dan kesejahteraan semoga dilimpahkan kepadaku, pada hari kelahiranku, pada hari wafatku, dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali."

> Itulah Isa putra Maryam, (yang mengatakan) perkataan yang benar, yang mereka ragukan kebenarannya. Tidak patut bagi Allah mempunyai anak, Maha Suci Dia. Apabila Dia hendak menetapkan sesuatu, maka Dia hanya mengatakan kepadanya, "jadilah!" maka jadilah sesuatu itu.[14]

Maryam adalah salah satu dari sejumlah perempuan yang sangat dihormati dalam Islam. Dia juga merupakan sedikit orang yang namanya didokumentasikan sebagai nama surat dari al-Qur'an. Maryam digambarkan dalam ayat al-Qur'an yang lain sebagai orang yang dipilih Allah di antara semua perempuan lain, dan dikenal oleh orang muslim Muslim sebagai orang yang memiliki kebajikan dan sebagai teladan untuk semua orang.[15]

Sebagaimana diilustrasikan dalam kutipan di atas, umat Islam percaya bahwa kejadian mengandungnya Maryam bayi Isa merupakan keajaiban ilahiah. Ayat-ayat selanjutnya menggambarkan kelahiran Isa, reaksi masyarakat terhadap Maryam yang menuduhnya bahwa ia telah melahirkan di luar nikah, dan kata-kata yang diucapkan oleh Isa pada saat kelahirannya, yang memprediksi kenabiannya dan kehidupannya yang akan datang. Peristiwa-peristiwa kehidupan Maryam yang lain dijelaskan dalam al-Qur'an, termasuk saat ia masih menjadi seorang wanita muda, ketika dia diasuh seorang imam bernama Zakaria.[16]

Tokoh perempuan penting lainnya dalam Islam, yang disebutkan dalam al-Qur'an, adalah termasuk istri-istri Nabi; Hawa, perempuan pertama; ibunda Musa; Bilqis, Ratu Negeri Saba, dan ibunda Maryam.

---

14 Al-Qur'an: 19:16–35.

15 Lihat Al-Qur'an: 3:42.

16 Lihat Al-Qur'an: 3:37.

Iman dan Agama Lain

Banyak kandungan al-Qur'an yang membahas tentang tema seputar iman kepada Tuhan Yang Esa, dan penolakan terhadap semua dewa atau objek penyembahan selain Allah. Istilah-istilah seperti iman, kafir, munafik, tauhid (monoteisme) dan syirik (politeisme) muncul. Sebenarnya, pesan inti al-Qur'an adalah terkait dengan keimanan, sehingga tidak mengherankan jika banyak ayat al-Qur'an yang tidak hanya berkaitan dengan Islam, tapi juga dengan tradisi agama lain.

Sementara al-Qur'an dengan tegas menolak ide adanya banyak Tuhan, al-Qur'an juga mengakui Nabi-nabi lainnya dan tradisi yang ada sebelum Nabi Muhammad. Al-Qur'an seringkali secara khusus mengacu kepada agama Kristen dan Yahudi, dan, seperti yang telah kita dilihat, memberikan sebutan kepada mereka sebagai 'Ahlul Kitab', sehingga mengakui kitab suci yang orang-orang Kristen dan Yahudi terima dari Tuhan.

Pengakuan kepada agama Kristen dan Yahudi tidak berarti bahwa al-Qur'an tidak kritis kepada mereka. Bahkan, anggota suku-suku Yahudi yang menentang Muhammad di Madinah kadang-kadang dikecam keras. Demikian juga, al-Qur'an mengutuk orang-orang Kristen yang, tidak mengakui satu Tuhan, dan justru mengklaim bahwa Allah adalah 'yang ketiga dari tiga'.[17] Ketika al-Qur'an mengkritik kaum Yahudi, Kristen atau bahkan Muslim, sarjana Muslim umumnya memahami bahwa hal yang dikritik itu adalah perilaku spesifik dari individu, faksi atau kelompok tertentu dalam masyarakat. Dalam beberapa kasus, pandangan kritis ini didasarkan pada penafsiran tradisional sebuah ayat. Dalam kasus lainnya disebutkan secara spesifik dalam ayat al-Qur'an, misalnya: "Di antara orang-orang Yahudi ada yang mengubah makna perkataan [yang diwahyukan],

17 Lihat Al-Qur'an: 5:73

mereka mengatakan, "Kami mendengar, tetapi kami tidak mau menurutinya.""[18] Dan: "Orang-orang yang telah Kami Beri Alkitab mengenalnya seperti mereka mengenal anak-anak mereka sendiri, tetapi mereka pasti menyembunyikan kebenaran, padahal mereka mengetahui."[19]

Al-Qur'an tampaknya bersikap ambivalen terhadap penerima wahyu sebelumnya, dan beberapa ayat sulit direkonsiliasikan dengan ayat yang lain. Untuk memahami ayat-ayat ini kita harus membaca dengan nuansa yang tinggi, dan memahami konteksnya masing-masing. Kadang al-Qur'an terlihat sangat kritis terhadap kesalahan komunitas agama terdahulu (seperti Yahudi dan Kristen) dalam menerima kenabian Muhammad, dan perintah baru yang diberikan oleh Allah kepada Muhammad.[20] Namun di lain waktu, al-Qur'an jelas menegaskan kebenaran agama lain: "Sesungguhnya orang-orang yang beriman [Muslim], orang Yahudi, Sabi'in,[21] dan orang-orang Nasrani, barang siapa beriman kepada Allah dan hari kemudian dan melakukan perbuatan kebajikan, maka tidak ada rasa khawatir padanya dan mereka tidak akan bersedih hati".[22]

Demikian pula, al-Qur'an mencela eklusionisme,[23] dan juga menunjukkan suatu tujuan ilahiah yang lebih tinggi terhadap keanekaragaman agama-agama manusia, seperti dalam ayat berikut:

---

18 Al-Qur'an: 4:46.

19 Al-Qur'an: 2:146.

20 Sebagai contoh, lihat Al-Qur'an: 2:120–121.

21 Bangsa Sabians merupakan kelompok religius monoteistik yang bersatu setelah Yudaisme tetapi sebelum Kristiani. Mereka mungkin pengikut John Pembaptis. Lihat Muhammad Asad, *The Message of the Al-Qur'an, Gibraltar: Dar al-Andalus*, 1980, hal. 14, fn. 49.

22 Al-Qur'an: 5:69.

23 Al-Qur'an: 2:111.

"Kami [Allah] berikan sebuah aturan dan jalan untuk masing-masing. Jika Allah telah menghendaki, niscaya Allah akan membuat kamu dijadikan-Nya satu umat saja, Allah hendak menguji kamu melalui apa yang Allah karuniai kepadamu, maka berlomba-lombalah untuk berbuat kebajikan: kamu semua akan kembali kepada Allah lalu diberitahukan-Nya kepadamu terhadap apa yang dahulu kamu perselisihkan."[24]

Peristiwa Sejarah pada Masa Nabi

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an dan banyak laporan sejarah, beberapa peristiwa penting diketahui terjadi selama kehidupan Nabi. Peran Muhammad sebagai Nabi Allah mengharuskan dia untuk terlibat dalam kehidupan publik bukan hanya sebagai guru agama dan penerima wahyu, tetapi juga sebagai seorang negarawan, seorang pemutus perselisihan, seorang komandan dalam pertempuran dan seorang teman dan saudara bagi banyak orang. Pengalamannya sangat bervariasi, mulai dari ajaran pertamanya di Makkah tentang keesaan Tuhan, hingga pembentukan dan kepemimpinan masyarakat Muslim pertama di Madinah.

Ada banyak referensi dalam al-Qur'an terkait peristiwa-peristiwa yang terjadi selama hidup Nabi, terutama pada masa pewahyuan (610-632). Referensi-referesi tersebut biasanya singkat, meskipun ada beberapa referensi yang lain dijelaskan secara lebih rinci. Singkatnya, sebagian besar referensi tersebut mencerminkan fakta bahwa referensi al-Qur'an tersebut tidak dipertimbangkan sebagai penjelasan sejarah, melainkan untuk memberikan aspek-aspek penting tertentu yang mengandung pelajaran moral yang sangat penting.

Contoh peristiwa yang tampak tidak signifikan dalam kehidupan Nabi yang digunakan untuk menyampaikan ajaran

24 Al-Qur'an: 5:48.

moral yang lebih tinggi dapat dilihat pada surat: "Dia Mengerutkan Dahi" (*Abasa*, surat ke-80). Sepuluh ayat pembukaan *surah* ini menggambarkan peristiwa ketika Nabi sedang berbicara dengan beberapa pemuka Makkah, berharap menarik mereka masuk Islam. Ketika Nabi berbicara dengan orang tersebut, yang relatif tidak tertarik dengan pesan yang disampaikannya, Nabi justru didekati oleh seorang yang buta yang sangat ingin belajar tentang Islam. Ajaran moral dari kisah ini secara jelas dinyatakan dalam ayat-ayat berikut:

> Dia bermuka masam dan berpaling, ketika seorang buta datang kepadanya - tahukah engkau, ia mungkin ingin membersihkan dirinya, atau dia ingin mendapatkan pengajaran lalu pengajaran itu bermanfaat baginya. Tetapi orang yang merasa dirinya sudah cukup – dan kamu melayaninya, padahal tidak ada celaan atasmu kalau dia tidak membersihkan diri- Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera, sedangkan ia takut kepada Allah, kamu [justru] mengabaikannya. Sekali-kali jangan demikian, sesungguhnya ajaran Tuhanmu itu adalah suatu peringatan; barang siapa yang menghendaki, tentulah ia memperhatikan peringatan itu.[25]

Banyak referensi dalam al-Qur'an yang merujuk pada peristiwa selama kehidupan Nabi di Madinah, ketika Nabi melakukan tugas membangun masyarakat Muslim pertama. Selama periode inilah beberapa pertempuran terjadi antara masyarakat Muslim dan musuh mereka. Al-Qur'an merujuk pada peristiwa pertempuran ini, dan menyampaikan pelajaran moral yang dapat ditarik dari tindakan-tindakan yang diambil dari kelompok-kelompok yang bertikai. Misalnya, dalam kaitannya dengan Pertempuran Badr dan Uhud, yang terjadi pada tahun-tahun 2/624 dan 3/625, al-Qur'an menyatakan:

---

25 Al-Qur'an: 80:1–12.

> [Wahai Muhammad], ingatlah ketika engkau meninggalkan rumahmu pada waktu fajar untuk mengatur posisi pertempuran orang-orang mukmin: Allah Maha Mendengar dan dan Maha Mengetahui. Ingat ketika dua golongan dari pihak kamu akan mundur dan Allah melindungi mereka -hendaklah kepada Allah saja orang-orang mukmin bertawakkal- Allah telah menolong kamu pada perang Badr ketika kamu masih sangat lemah. Ingatlah Allah, karena itu bertawakallah agar kamu mensyukurinya. Ingatlah ketika kamu mengatakan kepada orang mukmin, "Apakah tidak cukup bagi kamu Allah memperkuat kamu dengan mengirimkan tiga ribu malaikat?" Ya, jika kamu bersabar dan bertaqwa kepada Allah, niscaya Allah akan memperkuat kamu dengan lima ribu malaikat menyambar jika tiba-tiba musuh menyerang kamu. Dan! Allah mengaturnya demikian, sebagai pesan harapan bagimu [orang-orang bertaqwa] agar hatimu tenang -pertolongan hanya datang dari Allah, Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.[26]

Bagian pertama dari kutipan ayat ini mengacu pada peristiwa Perang Uhud dan mengingatkan Nabi Muhammad ketika dua golongan di antara pasukannya 'kehilangan nyali', karena kecilnya jumlah kekuatan umat Islam, sebelum mereka memutuskan untuk masih terus ikut Nabi maju ke medan perang. Referensi ini disusul dengan referensi tentang perang Badar, ketika umat Islam lemah tapi Allah membantu mereka untuk memenangkan pertempuran melawan superioritas orang Makkah. Referensi al-Qur'an disini meliputi pesan-pesan tentang ajaran moral, seperti perintah untuk bertakwa kepada Allah dan agar bersyukur. Selain itu, referensi ini juga menyatakan bahwa Allah akan menolong dan memperkuat mereka yang sadar akan Allah, dan mengingatkan

26 Al-Qur'an: 3:121-126.

pembaca bahwa pertolongan akan datang dari Allah sendiri, dan sehingga, hanya kepada-Nya mereka harus bertaqwa.[27]

Kehidupan Setelah Kematian

Kehidupan di akhirat setelah kematian juga menjadi tema signifikan dalam al-Qur'an. Al-Qur'an menekankan kenyataan akan kehidupan setelah mati, dengan mengatakan beberapa kali bahwa kehidupan dunia ini adalah pendek dan sementara. Tujuan utama dari kehidupan ini adalah untuk Allah, dan mempersiapkan diri untuk kehidupan akhirat dengan beriman kepada-Nya, berbuat baik dan menjalani hidup secara etis dan bermoral. Kehidupan di dunia ini juga penting, karena memberikan kesempatan kepada manusia untuk berkontribusi bagi pembangunan kehidupan di bumi, untuk bekerja menciptakan kesejahteraan bagi orang lain, dan untuk mengenal dan mengakui keesaan Tuhan.

Al-Qur'an menekankan pentingnya bertanggung jawab atas pikiran, ucapan dan tindakan seseorang. Kita diberitahu oleh al-Qur'an, bahwa ada catatan lengkap tentang apa yang orang lakukan dan katakan di dunia ini, dan bahwa Allah akan menggunakan ini untuk menentukan nasib masing-masing individu pada hari kiamat kelak. Hari itu, yang juga disebut sebagai Hari Perhitungan, dijelaskan dalam al-Qur'an sebagai peristiwa yang sangat penting. Ayat-ayat al-Qur'an banyak menggambarkan tentang runtuhnya langit dan penghancuran gunung-gunung, dan umat manusia dikumpulkan untuk menerima penghakiman. Al-Qur'an juga menjelaskan bagaimana Allah akan menyelenggarakan keadilan-Nya, dan menegaskan kembali bahwa semua manusia akan ditanya perihal kehidupan mereka di dunia.[28]

---

27 Asad, *The Message of the Al-Qur'an*, hal. 85–86, fn. 90. Lihat Bab 1, volume ini, lebih jauh terkait peristiwa-peristiwa sejarah pada masa Nabi.

28 Sebagai contoh, lihat Al-Qur'an: 56:5–12; 84:1–12.

Beberapa ayat dalam al-Qur'an menggambarkan tentang kondisi kehidupan akhirat. Meskipun penggambaran itu seringkali sudah cukup jelas, tetapi banyak umat Islam yang memahaminya sebagai gambaran metaforis, mengingat pernyataan dari Nabi sendiri, bahwa [Apa yang ada di surga itu] 'mata tidak melihat, telinga tidak mendengar, dan belum pernah dibayangkan oleh hati.'[29]

Dalam al-Qur'an, neraka digambarkan sebagai tempat bagi mereka yang tidak mengakui dan tidak percaya kepada Allah, tidak mengikuti petunjuk jalan para Nabi, dan bertindak sewenang-wenang dan tidak adil. Neraka adalah tempat api, siksaan dan hukuman -sering dideskripsikan dengan istilah-istilah yang gamblang dan spesifik- dan diawasi oleh malaikat yang sangat kuat. Misalnya, al-Qur'an mengatakan:

> Sungguh Neraka itu ada tempat pengintai, tempat bagi orang-orang yang melampaui batas, untuk tinggal dalam waktu yang sangat lama, dimana mereka tidak merasakan ada kesejukan dan minuman, kecuali sesuatu yang panas dan gelap -sebuah pembalasan yang setimpal, karena mereka tidak takut kepada hisab, dan mereka mendustakan pesan Kami sebagai kebohongan. Kami telah mencatat segalanya dalam suatu kitab. Rasakan ini: Kami tidak akan menambah kepada kamu selain azab.[30]

Di sisi lain, surga adalah tempat bagi mereka yang percaya kepada Tuhan Yang Esa, berbuat baik, dan hanya berbuat adil dan bijak. Surga digambarkan sebagai sebuah taman yang penuh dengan kenyamanan dan kenikmatan, di mana mengalir sungai-sungai di dalamnya, segala jenis makanan yang nikmat

---

29 Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Vols 7–8, Buku 93 'The Book of the Oneness, Uniqueness of Allah (Tawhid)', No. 7,498, diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1975–1995, hal. 560.

30 Al-Qur'an: 78:21–30.

tersedia, dan di sana tidak ada kesesedihan. Misalnya, al-Qur'an mengatakan:

> Dan Dia memberi balasan kepada mereka karena kesabaran mereka (berupa) surga dan (pakaian) sutera, di sana mereka duduk bersandar di atas dipan, di sana mereka tidak melihat (merasakan teriknya) matahari dan tidak pula dinginnya yang berlebihan. Dan naungan (pepohonan)nya dekat di atas mereka dan dimudahkan semudah-mudahnya untuk memetik (buah)nya. Dan kepada mereka diedarkan bejana-bejana dari perak dan piala-piala yang bening laksana kristal, kristal yang jernih terbuat dari perak, mereka tentukan ukurannya yang sesuai (dengan kehendak mereka). Dan di sana mereka diberi segelas minuman bercampur jahe (yang didatangkan dari) sebuah mata air (di surga) yang dinamakan *salsabil.* Dan mereka dikelilingi oleh pelayan-pelayan muda yang tetap muda. Apabila kamu melihatnya, akan kamu kira mereka mutiara yang bertaburan. Dan apabila kamu melihat (keadaan) di sana (surga), niscaya engkau akan melihat berbagai macam kenikmatan dan kerajaan yang besar. Mereka berpakaian sutera halus yang hijau dan sutera tebal dan memakai gelang yang terbuat dari perak, dan Tuhan memberikan kepada mereka minuman yang bersih (murni).[31]

Perilaku Manusia

Bagian penting dari al-Qur'an adalah kaitannya dengan perintah, larangan, pelajaran dan bimbingan kepada manusia tentang bagaimana mereka harus bersikap. Misalnya, perintah tentang praktik keagamaan yang biasa disebut sebagai 'rukun Islam' berasal dari al-Qur'an, yang mencakup perintah untuk percaya pada Tuhan Yang Esa,[32] mendirikan sholat secara

31 Al-Qur'an: 76:12–22.

32 Sebagai contoh, lihat al-Qur'an: 7:158; 20:98.

teratur,[33] membayar zakat bagi orang miskin dan kurang mampu,[34] berpuasa di bulan Ramadhan,[35] dan, jika mungkin, menunaikan ibadah haji ke Makkah.[36] Terkait interaksi satu sama lain, al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk sabar, jujur dan adil, menghormati orang tua dan mensupport mereka di usia tua mereka, tidak berbuat dosa dan sederhana, dan memaafkan orang lain daripada membalas dendam. Demikian pula, sebagai panduan secara umum untuk kehidupan, umat Islam diperintahkan untuk mengambil 'jalan tengah' (*a middle path*) dengan menghindari berbuat berlebihan atau ekstrim, menahan diri dari perilaku yang tidak tepat seperti menganiaya orang tua, memukul, atau menyakiti.

Ada juga ajaran-ajaran tentang etika dan norma sosial dalam al-Qur'an. Misalnya, al-Qur'an menyarankan umat Islam untuk tidak bertamu ketika mereka sedang beristirahat, dan memberikan pedoman tentang cara menyapa satu sama lain, berpakaian secara proporsional, dan bagaimana berinteraksi dengan Nabi.

Selain pedoman umum yang diberikan di atas, al-Qur'an menyertai dengan ajaran yang lebih rinci untuk melengkapi suatu prinsip umum. Sebagai contoh, mengingat masalah perang adalah masalah moral yang sulit, al-Qur'an memberian panduan yang sangat jelas dalam masalah ini, seperti bentuk peperangan apa yang diperbolehkan, kapan permusuhan harus dihentikan, dan bagaimana mendistribusikan hasil keuntungan dari rampasan perang. Dan juga, al-Qur'an memberikan perintah yang rinci dalam kaitannya dengan masalah hukum, seperti perkawinan, perceraian, perwalian anak dan warisan.

---

33 Sebagai contoh, lihat al-Qur'an: 2:177; 22:41.

34 Sebagai contoh, lihat al-Qur'an: 2:271; 76:8.

35 Sebagai contoh, lihat al-Qur'an: 2:185; 33:35.

36 Sebagai contoh, lihat al-Qur'an: 3:97; 2:196.

Al-Qur'an juga mengandung sejumlah larangan. Perbuatan yang dilarang, misalnya, minum anggur, pencurian, perzinahan, pencabulan, pembunuhan dan perilaku yang menyebabkan cedera pada orang lain. Beberapa hukuman ditentukan bagi tindakan tertentu yang terlarang, seperti potong tangan untuk pencurian, dan 100 kali cambukan untuk percabulan. Al-Qur'an juga melarang penyalahgunaan kekayaan, perjudian, memberikan kesaksian palsu, khususnya dalam hal hukum, dan riba atau bunga (riba). Beberapa contoh ayat yang mengandung larangan adalah sebagai berikut:

> Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya meminum khamar, berjudi, berkorban untuk berhala, dan [mengundi nasib dengan] anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan: maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu beruntung. Dengan minuman keras dan perjudian, setan hanya berusaha untuk menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu, dan untuk menghalang-halangi kamu mengingat Allah dan shalat. Maka tidakkah kamu mau berhenti?[37]

Dan:

> Janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rizqi kepada mereka dan kepadamu. Membunuh mereka sungguh merupakan suatu dosa yang besar. Dan jangan dekat-dekat perzinahan: itu adalah perbuatan keji dan jalan yang buruk. Janganlah kamu membunuh jiwa -yang diharamkan Allah membunuhnya- kecuali dengan suatu alasan yang benar. Barang siapa dibunuh secara dzalim, Kami telah memberikan kewenangan kepada pembela hak-haknya, tetapi dia tidak boleh berlebihan dalam

37. Al-Qur'an: 5:90-91.

membunuh, karena dia adalah orang yang mendapatkan pertolongan [Allah].[38]

Meskipun perintah-perintah hukum seperti yang disebutkan di atas adalah penting, tetapi ayat hukum tersebut juga harus diletakkan dalam sebuah perspektif. Jumlah ayat hukum dalam al-Qur'an ini diperkirakan antara 100 sampai 500, tergantung pada definisi istilah 'hukum' itu sendiri. Dalam konteks al-Qur'an secara keseluruhan, jumlah ayat hukum dalam al-Qur'an relatif kecil proporsinya jika dilihat dari keseluruhan teks, yang jumlahnya hampir 6.300 ayat. Selain itu, ayat-ayat hukum tersebut banyak menjadi perhatian, dan interpretasi ayat-ayat tersebut seringkali memicu perdebatan. Mengenai isu-isu yang dalam perdebatan ini akan dibahas lebih lanjut dalam Bab IX.

Jenis-jenis Teks Al-Qur'an

Gagasan mengenai 'tema' berkaitan juga dengan gagasan mengenai 'jenis teks' dalam al-Qur'an. Ada beberapa jenis teks dalam al-Qur'an. Jenis tersebut di antaranya teks teologis, teks historis, teks etika dan hukum, teks kebijaksanaan spiritual-keagamaan, dan teks yang diformulasikan sebagai doa atau permohonan. Pemahaman dasar tentang berbagai jenis teks tersebut membantu pembaca untuk memahami dengan lebih baik lagi tujuan dari ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda-beda.

Beberapa sarjana al-Qur'an terdahulu telah mengupayakan suatu klasifikasi dasar bagi teks al-Qur'an, yang lebih berfokus pada faktor selain 'jenis teks', seperti yang kita lakukan di sini. Tabari (w.310/923), misalnya, mengklasifikasikan teks al-Qur'an dari perspektif 'otoritas untuk menafsirkannya'. Pertama, ia mengidentifikasi ayat-ayat yang ia yakini hanya bisa ditafsirkan oleh Nabi sendiri. Termasuk di antaranya ayat-ayat yang terkait

38 Al-Qur'an: 17:31–33.

dengan perintah dan larangan. Kategori kedua adalah ayat-ayat yang tafsirnya hanya diketahui oleh Allah Swt. Ayat semacam ini berkaiatan dengan kejadian di masa depan seperti waktu datangnya 'hari kiamat'[39]'hari ketika sangkakala ditiup',[40] atau kembalinya Isa al-Masih.[41] Kategori ketiga terdiri dari ayat-ayat yang interpretasinya terbuka bagi siapa pun yang memahami bahasa Arab.[42]

Sebaliknya, Ibnu Abbas (w.68/687), salah satu komentator al-Qur'an paling awal, membagi ayat-ayat al-Qur'an ke dalam empat kategori dari perspektif 'dapat tidaknya diketahui': ayat-ayat yangmana orang Arab bisa mengerti atau mengetahuinya karena ayat tersebut adalah dalam bahasa mereka sendiri; ayat-ayat yangmana setiap orang bisa mengerti dan menafsirkannya; ayat-ayat yang hanya para sarjana saja yang bisa memahaminya; dan ayat-ayat yangmana hanya Allah Swt sendiri yang mengetahuinya.[43] Upaya-upaya mengklasifikasikan teks al-Qur'an ini mencerminkan bahwa kaum Muslim awal memahami bahwa tidak semua teks al-Qur'an harus diperlakukan dengan cara yang sama.

39 Lihat al-Qur'an: 7:187; 79:42. Hari tersebut disebut juga sebagai hari penghakiman, ketika seluruh umat manusia akan diminta pertanggungjawaban atas kehidupan mereka.

40 Lihat, sebagai contoh, al-Qur'an: 6:73; 18:99; 78:18. Hari ini merupakan hari ketika sebuah trompet akan ditiup untuk menandai datangnya hari 'kiamat' (hari pembalasan).

41 Lihat, sebagi contohnya al-Qur'an: 19:15; 19:33. Sarjana Muslim umumnya percaya bahwa Isa akan kembali ke muka bumi pada suatu saat ketika dunia mendekati hari kiamat; sejak masa ini Isa akan menegakkan keadilan.

42 Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan an Ta'wil ay Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988, I, hal. 33.

43 Tabari, *Jami'*, I, hal. 34.

Teks Teologis

Banyak ayat al-Qur'an yang menyebutkan dua jenis entitas yang ada di alam 'gaib', sehingga entitas tersebut berada di luar jangkauan pengalaman dan pemahaman manusia. Jenis entitas gaib yang pertama di antaranya Allah dan Wujud-Nya, termasuk sifat-sifat dan perbuatan-Nya. Jenis entitas baib yang kedua antara lain konsep-konsep seperti 'Singgasana Allah' (*'arsy Allah*), surga, neraka, malaikat dan Lauh al-Mahfudz. Karena penyebutan al-Qur'an mengenai entitas gaib itu tidak terkait langsung dengan apa-apa yang berada dalam lingkup pengalaman manusia, maka pertanyaan yang masih selalu terbuka adalah, apakah referensi al-Qur'an dalam ayat-ayatnya tersebut *benar-benar* dapat dipahami atau dijelaskan. Sebagai contoh, meskipun mengandung berbagai deskripsi tentang Allah dan sifat-sifat-Nya, al-Qur'an juga menyebutkan ketidakmampuan kita untuk memahami Allah sepenuhnya, melalui pernyataannya seperti: "Tidak ada yang menyerupai-Nya"[44] dan "Tidak ada yang sebanding dengan-Nya".[45]

Al-Qur'an menekankan bahwa al-Qur'an diungkapkan dalam bahasa Arab,[46] sehingga kata-kata dari ayat-ayat teologis ini sebagian besar sudah dikenal oleh kaum Muslim awal. Namun, dalam konteks referensi al-Qur'an mengenai yang gaib, arti harfiah kata-kata ini mungkin tidak mampu mengungkapkan signifikansi maknanya secara penuh. Daripada menjadi term atau istilah yang dapat dipahami secara harfiah, referensi al-Qur'an mengenai yang gaib ini diyakini menyampaikan, melalui bahasa dan kesan pengalaman manusia, pemahaman yang sifatnya 'kira-kira' atau dugaan mengenai hal-hal yang tidak dapat diketahui sepenuhnya. Sebagai seorang sarjana al-Qur'an klasik, Az-

---

44 Al-Qur'an: 42:11.

45 Al-Qur'an: 112:4.

46 Al-Qur'an: 14:4

Zamakhsyari, menjelaskan, bahwa teks-teks yang terkait dengan konsep metafisik disampaikan melalui 'ilustrasi perumpamaan, menggunakan sesuatu hal yang kita ketahui dari pengalaman kita, tentang sesuatu yang berada di luar jangkauan persepsi kita'.[47]

Teks Historis

Banyak ayat al-Qur'an yang mengandung elemen-elemen historis, yang seringkali dimuat untuk menyampaikan pesan moral tertentu. Referensi al-Qur'an mengenai peristiwa dan tokoh historis seringkali sangat singkat. Pada umumnya, referensi al-Qur'an tersebut tidak merinci secara spesifik terkait nama, tempat, atau waktu kejadian. Namun demikian, menambahan referensi ini dengan informasi-informasi dari sumber-sumber yang lain adalah hal yang dimungkinkan. Para teolog Muslim telah melihat, bahwa tugas memahami peristiwa historis ini secara lebih rinci lagi dapat dilakukan dengan berbagai cara. Sebagian mereka berpendapat, bahwa Alkitab merupakan instrumen yang berguna untuk memahami elemen-elemen historis dalam al-Qur'an, karena Alkitab menyediakan informasi tambahan tentang Nabi-nabi, yang menjadi bagian dari kedua tradisi Yahudi-Kristen dan Muslim tersebut. Namun, khususnya pada abad Islam mutakhir, beberapa sarjana Muslim al-Qur'an menolak penggunaan Alkitab untuk mengambil tambahan informasi, karena mereka percaya bahwa langkah ini berarti memposisikan Alkitab setara dengan al-Qur'an, yang menurut mereka hal ini tidak dapat diterima.

Sebelum abad ke-4/ke-10 dan ke-5/ke-11, merupakan hal yang lazim bagi ulama untuk merujuk kepada sumber-sumber Yahudi dan Nasrani, yang dikenal sebagai *isra'iliyyat*, dalam rangka untuk lebih memahami beberapa elemen historis dalam

47 Zamakhshari, *Kashshaf*, II, p. 532, dikutip dalam Asad, *The Message of the Al-Qur'an*, p. 990.

al-Qur'an. Sejak abad ke-6/ke-12, praktek ini secara bertahap mulai ditentang oleh para sarjana terkemuka, yang menyatakan bahwa tidak sepatutnya bagi umat Islam untuk mengandalkan sumber-sumber tersebut. Perlahan-lahan, penggunaan sumber-sumber Yahudi dan Nasrani terpinggirkan dalam keilmuan Islam. Akhirnya, penggunaan sumber di luar Islam sebagai upaya untuk memahami al-Qur'an dipahami oleh sebagian orang sama saja dengan melawan Islam itu sendiri.

Terlepas dari perkembangan keilmuan yang semacam itu, kurang terperincinya informasi sejarah dalam al-Qur'an tidak dianggap sebagai satu hal yang problematik, karena al-Qur'an sendiri tidak dimaksudkan untuk menjadi buku catatan sejarah. Tokoh dan peristiwa sejarah dalam al-Qur'an seringkali ditujukan, utamanya, untuk menjadi contoh perilaku etis. Dengan demikian, referensi ini berfungsi baik sebagai perumpamaan etis maupun fragman atau penggalan dari catatan sejarah yang lebih besar. Misalnya, dalam al-Qur'an, kisah Nuh dan kaumnya disebutkan secara singkat dalam 13 surat yang berbeda.[48] Setiap kali kisah itu dimunculkan, sebuah pelajaran etis yang berbeda ditekankan. Meskipun detail yang pasti dari cerita Nut tersebut tidak terlalu dipentingkan daripada ajaran moral yang ingin disampaikannya, tetapi banyak dari tokoh dan peristiwa kisah itu yang sudah tidak asing bagi umat Islam awal, dan, dengan demikian, akan membantu memperkuat retorika.

Referensi al-Qur'an tentang kisah Nabi Syuaib dan kaumnya adalah contoh lainnya. Sepertinya masalah utama bagi pembaca disini bukanlah soal siapa Syuaib itu, melainkan bagaimana rakyatnya menanggapi pesan Tuhan. Bagian dari kisah Syuaib itu berbunyi sebagai berikut:

48 Al-Qur'an: 7:59–64; 9:70; 11:25–48; 14:9; 22:42; 25:37; 26:105–122; 38:12; 40:5, 31; 50:12; 51:46; 53:52; 54:9–17.

Dan kepada penduduk Madyan, Kami (utus) Syuaib, saudara mereka sendiri. Dia berkata, "Wahai kaumku! Sembahlah Allah. Tidak ada Tuhan (sesembahan) selain Dia. Sesungguhnya telah datang kepadamu sebuah bukti yang nyata dari Tuhanmu. Sempurnakan takaran dan timbangan dan jangan kamu merugikan orang sedikitpun. Janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Itulah yang lebih baik bagimu jika kamu orang beriman. Dan janganlah kamu duduk di setiap jalan dengan menakut-nakuti dan menghalang-halangi orang yang beriman dari jalan Allah dan ingin membelokkannya. Ingatlah ketika kamu dahulunya sedikit, lalu Allah memperbanyak jumlah kamu. Dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-oarng yang berbuat kerusakan. Jika ada segolongan di antara kamu yang beriman kepada (ajaran) yang aku diutus menyampaikannya, dan ada (pula) segolongan yang tidak beriman, maka bersabarlah sampai Allah menetapkan keputusan di antara kita. Dialah Hakim yang terbaik."

Pemuka-pemuka yang menyombongkan diri dari kaum Syuaib berkata: "Wahai Syu'aib! Pasti kami usir engkau bersama orang-orang yang beriman dari negeri kami, kecuali engkau kembali kepada agama kami." Syu'aib berkata "Apakah (kamu) akan mengusir kami, kendatipun kami tidak suka? Sungguh kami telah mengada-adakan kebohongan yang besar terhadap Allah, jika kami kembali kepada agamamu, setelah Allah melepaskan kami darinya. Dan tidaklah pantas kami kembali kepadanya, kecuali jika Allah, Tuhan kami menghendaki. Pengetahuan Tuhan kami meliputi segala sesuatu. Hanya kepada Allah kami bertawakal. Ya Tuhan kami! Berilah keputusan antara kami dan kaum kami dengan hak (adil), Engkaulah pemberi keputusan terbaik"[49]

49 Al-Qur'an: 7:85-89.

Sebagaimana kisah-kisah lainnya dalam al-Qur'an, hanya hal-hal detail yang relevan dengan ajaran yang ingin disampaikannya saja yang disertakan dalam kisah tersebut.

Cerita atau Perumpaman

Ada beberapa teks yang dapat disebut sebagai 'perumpamaan' atau 'ilustrasi' (*matsal*). Hal ini sebagaimana yang dinyataan dalam al-Qur'an: "Dan perumpamaan-perumpamaan itu Kami buat untuk manusia agar mereka berpikir."[50] Seperti teks historis, perumpamaan-perumpamaan tersebut juga menggunakan gaya sastra dan imajinasi yang tentu sudah tidak asing bagi kalangan generasi pertama umat Islam. Perumpamaan yang sudah ada seja era pra-Islam seringkali diadopsi oleh al-Qur'an untuk menyampaikan prinsip-prinsip Islam dan mengajar etika dengan lebih mudah. Teks-teks semacam itu sering digunakan dalam al-Qur'an untuk menyampaikan ajaran-ajarannya secara jelas. Teks jenis ini sering mengandung metafori untuk menyampaikan contoh positif dari perilaku manusia, misalnya:

> Tidakkah kamu memperhatiakan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya baik dan cabangnya (menjulang) ke langit. (Pohon) itu menghasilkan buahnya setiap waktu dengan seizin Tuhannya. Dan Allah membuat perumpamaan itu untuk manusia agar mereka selalu mengingat.[51]

Perumpamaan lainnya digunakan untuk menyampaikan pesan agar mencegah diri dari sifat-sifat negatif seperti kesombongan:

> Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu merusak sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti (perasaan penerima), seperti orang yang menginfakkan

---

50 Al-Qur'an: 59:21.

51 Al-Qur'an: 14:24–25.

> hartanya karena riya' (pamer) kepada manusia dan dia tidak beriman kepada Allah dan hari akhir. Perumpamaan (orang itu) seperti batu licin yang di atasnya ada debu, kemudian batu itu ditimpa hujan lebat, maka tinggallah batu itu licin lagi. Mereka tidak memperoleh sesuatu apa pun dari apa yang mereka kerjakan. Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang kafir.[52]

Metafora digunakan di sejumlah tempat dalam al-Qur'an untuk menyampaikan pesan moral yang sama, ajaran-ajaran yang seringkali dapat dipahami pada beberapa tingkat yang berbeda.

Teks Etika-Hukum

Jenis teks al-Qur'an yang lain yang penting juga adalah teks etika-hukum. Banyak Muslim menganggap teks-teks ini memiliki dampak terbesar pada kehidupan mereka sehari-hari. Teks-teks tersebut terkait dengan berbagai macam ajaran, termasuk sistem keyakinan umat Islam, praktek-praktek devosional, nilai-nilai esensial seperti perlindungan hidup, dan perintah-perintah hukum seperti soal warisan dan tindakan kriminal. Seringkali teks-teks ini sulit untuk ditafsirkan, dan menafsirkan teks-teks etika-hukum tersebut memerlukan pertimbangan yang betul-betul cermat baik dari segi teks maupun konteksnya. Sebagai contoh, salah satu ayat al-Qur'an soal warisan di bawah ini:

> Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang *kalalah*), katakanlah, "Allah memberikan fatwa kepadamu tentang *kalalah* (yaitu) jika seseorang meninggal dunia dan dia tidak mempunyai anak tetapi mempunyai saudara perempuan, maka bagiannya (saudara perempuannya itu) seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mewarisi (seluruh harta saudara perempuan), jika dia tidak mempunyai anak. Tetapi jika saudara perempuannya itu

52 Al-Qur'an: 2:264.

dua orang, maka bagi keduanya sepertiga dari harta yang ditinggalkan. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri) saudara-saudara laki-laki dan perempuan, maka bagian seorang laki-laki sebanyak bagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, agar kamu tidak sesat. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.[53]

Dalam menafsirkan teks etika-hukum, konteks historis pada masa Nabi perlu dipertimbangkan. Misalnya, pada masa pra-Islam di Makkah dan Madinah, perempuan, dalam banyak kasus, tidak menerima warisan. Aturan bahwa perempuan akan menerima bagian dari warisannya, seperti ayat di atas, merupakan sebuah konsep yang penting, dan merupakan aturan yang tidak mudah diterima pada saat itu. Pertimbangan lainnya adalah perintah al-Qur'an sendiri, bahwa laki-laki wajib untuk menyediakan sarana finansial untuk keluarga mereka, dan bahwa, secara umum, al-Qur'an memberikan tanggung jawab finansial yang lebih besar kepada laki-laki. Dalam konteks ini, ketentuan al-Qur'an, bahwa seorang laki-laki menerima bagian yang lebih besar dari warisan yang ditinggalkan, sehingga dengan begitu dia bisa memenuhi tanggung jawab finansial yang lebih besar yang dibebankan kepadanya itu, lebih bisa dipahami.

Meskipun contoh tentang ayat warisan ini tidak merepresentasikan seluruh perbedaan pemahaman dan hubungan yang kompleks antara berbagai aspek dalam menafsirkan teks-teks ayat etika dan hukum, tetapi contoh ini memberikan sebagian wawasan mengenai masalah-masalah yang termasuk ke dalam kategori etika-hukum tersebut. Kami akan membahas kategori teks yang penting ini secara lebih rinci dalam Bab IX.

53 Al-Qur'an: 4:176.

Ringkasan

Beberapa poin penting yang telah kita bahas dalam bab ini meliputi:

- Allah menjadi tema inti dari al-Qur'an, dan 'nama-nama indah'-Nya atau sifat-sifat-Nya juga sering disebutkan dalam al-Qur'an.
- Al-Qur'an menggambarkan setan sebagai pola dasar dari kejahatan, dan membawa manusia menjauh dari jalan Allah.
- Ciptaan Allah disebut sebagai ayat atau 'tanda' bagi bagi manusia untuk merenungkannya.
- Sekitar seperlima dari al-Qur'an berisih kisah-kisah para Nabi atau masyarakat terdahulu.
- Kaum Yahudi dan Kristen disebut dalam al-Qur'an sebagai 'Ahli Kitab' karena mereka telah menerima kitab suci dari Allah.
- Keyakinan Muslim terhadap akhirat dan akuntabilitas tindakan kita sendiri menjadi pesan penting dari al-Qur'an.
- Al-Qur'an mengandung sejumlah anjuran etis, di antaranya bahwa umat Islam harus mengambil 'jalan tengah' dalam hidup dengan menghindari ekstremisme.
- Ada berbagai jenis teks al-Qur'an, termasuk di antaranya teks teologis, teks historis dan teks etika-hukum.

Rekomendasi Bacaan

Muhammad Abdul Halim, *Understanding the Qur'an: Themes and Styles*, London: I.B. Tauris, 2001.

- Dalam buku ini Abdul Halim membahas beberapa tema utama al-Qur'an dan menyajikan tema-tema yang berkaitan dengan perdebatan modern tentang masalah interpretasi al-Qur'an. Karya ini mudah dipahami dan memberikan wawasan yang

berguna bagi pembaca dalam memahami ayat-ayat yang sulit dengan pendekatan tematis.

Kenneth Cragg, "The Qur'an in its Themes: the Logic of Selection', dalam *Readings in the Qur'an*, London: HarperCollins, 1988, hal 29–45; 'The Trouble of Man', 'The Seeking of Forgiveness', 'No God but Thou ...', 'The Sacramental Earth' dan 'Desiring the Face of God', dalam *The Mind of the Qur'an*, London: George Allen & Unwin, 1973, hal. 93–181.

- Bab-bab ini oleh Cragg ditemukan dalam karya-karya yang terpisah, yang mencoba fokus melihat penalaran yang ada di balik al-Qur'an mengenai tema-tema tertentu. Bab-bab yang ada dalam *The Mind of the Qur'an* ini memberikan diskusi yang mendalam tentang beberapa tema penting dalam al-Qur'an, bagaimana tema tersebut disajikan dan apa signifikansinya.

Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1994.

- Dalam buku ini Rahman mengeksplorasi ajaran teologis, moral, sosial dan prinsip-prinsip Islam. Ia memilih melakukannya dengan melakukan kajian secara sistematis dan mempelajari teks-teks suci tersebut sesuai dengan kategori tema-tema tertentu, daripada berfokus pada kajian ayat per ayat.

Faruq Sherif, *A Guide to the Contents of the Qur'an*, Berkshire, UK: IthacaPress, 1985; revised, Reading, UK: Garnet Publishing, 1995.

- Dalam buku ini Sherif menyusun isi kandungan al-Qur'an secara sistematis sesuai dengan tema-tema utamanya. Setiap bagian dari 68 tema terkait, berisi daftar ayat-ayat al-Qur'an yang relevan. Ada juga indeks yang menunjukkan daftar ayat-ayat secara individual dan juga sesuai dengan tema atau permasalahan yang dibicarakannya.

Bab 5

Al-Qur'an dalam Kehidupan Sehari-hari

SEPANJANG SEJARAH ISLAM, Al-Qur'an tidak hanya sekedar menjadi teks hukum atau agama yang digunakan oleh ulama dan pengkhutbah saja. Dari abad ke-7 pewahyuannya, al-Qur'an telah dihafal, dibacakan, dan sampai batas tertentu, disalin oleh orang-orang dari seluruh lapisan masyarakat, mulai dari kalangan akademisi hingga anak-anak muda. Membaca al-Qur'an selalu menjadi bagian sentral dari praktik keagamaan umat Islam. Umat Islam biasanya akan belajar bagaimana menghafal dan melafalkan sebagian atau seluruh al-Qur'an sejak usia muda. Sebagian di antaranya mencapai tingkat kompetisi internasional, di mana keindahan bacaan al-Qur'an mereka dipertunjukkan, meskipun hal ini termasuk pengembangan yang relatif baru. Baik dalam ibadah shalat sehari-hari, maupun ketika membuka rapat resmi atau pertemuan-pertemuan informal, bagian al-Qur'an selalu dibacakan oleh Islam di seluruh dunia.

Al-Qur'an, dalam bentuk tertulis, sudah banyak dijumpai dalam masyarakat muslim, baik di lingkungan privat maupun

publik. Sejak munculnya pencetakan, umat Islam semakin mudah memiliki salinan tertulis al-Qur'an, dan sekarang ini, setidaknya ada satu al-Qur'an di setiap keluarga Muslim. Banyak rujukan kepada al-Qur'an dijumpai dalam literatur-literatur bahasa dan sastra di hampir semua negara Muslim, dan kutipan-kutipan ayat al-Qur'an juga sudah biasa dicetak di koran-koran, di undangan-undangan formal, dan di dokumen-dokumen keagamaan. Sekarang ini, seni dekoratif kaligrafi al-Qur'an dapat ditemukan di mana-mana, mulai dari masjid atau makam, dinding rumah umat Islam, hingga layar komputer.

Karena kehadiran al-Qur'an dalam berbagai aspek kehidupan umat Muslim semakin kuat, berbagai norma dan praktek-praktek interaksi dengan al-Qur'an pun berkembang dari waktu ke waktu. Sebagian praktek itu bersifat universal, yang sudah diketahui oleh sebagian besar umat Islam, terlepas dari waktu atau tempat di mana mereka hidup, sementara yang lain mungkin spesifik untuk budaya atau waktu tertentu. Benang merah dari semua praktek tersebut adalah, penghormatan kepada al-Qur'an sebagai Firman Allah, dan karenanya disebut sebagai benda yang sakral.

Dalam bab ini kita akan membahas:

- Konteks di mana al-Qur'an paling sering dibaca, dan beberapa surat dan ayat yang biasanya dibaca dalam konteks tersebut;
- Pentingnya menghafal dan membaca al-Qur'an -baik pada masa lalu maupun untuk umat Islam saat ini;
- Etiket atau tata krama secara umum bagi kaum Muslim dalam membawa al-Qur'an, termasuk masalah menjaga kesuciannya, dan apakah orang non-Muslim boleh membawa al-Qur'an; dan
- Kaligrafi sebagai sebuah ekspresi artistik al-Qur'an.

Membaca Al-Qur'an

Umat Muslim akan membaca setidaknya satu surat al-Qur'an -yaitu surat al-Fatihah atau Pembukaan- setiap kali mereka melakukan shalat lima waktu. Selain itu, mereka akan membaca beberapa ayat atau salah satu surat pendek dalam al-Qur'an. Pembacaan itu dilakukan dalam bahasa Arab, meskipun mungkin bahasa Arab bukan merupakan bahasa ibu mereka. Dengan demikian, memang lazim bagi umat Islam dari seluruh latar belakang bahasa dan budaya yang berbeda, untuk mengetahui setidaknya sedikit dari al-Qur'an dengan cara menghafalnya.

Tradisi sejarah membaca al-Qur'an sebagai bentuk ibadah sudah sangat panjang, bukan hanya membaca al-Qur'an sebagai bagian dari ritual shalat setiap hari, tetapi membaca al-Qur'an itu sendiri sebagai ibadah. Tradisi ini didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an dan berbagai sabda Nabi yang terkenal. Misalnya, al-Qur'an mengungkapkan dirinya sendiri dengan mengatakan bahwa "al-Qur'an itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia, dan Kami menurunkannya bagian demi bagian."[1] Di tempat lain, pembacaan al-Qur'an juga dikatakan, seperti halnya ibadah sholat atau membayar zakat, sebagai ibadah yang penting.[2]

Al-Qur'an memerintahkan kaum Muslim untuk "membaca al-Qur'an secara perlahan dan jelas"[3], dan Nabi juga memerintahkan: "Percantiklah al-Qur'an dengan suaramu".[4]

1 Al-Qur'an: 17:106.

2 Al-Qur'an: 73:20.

3 Al-Qur'an: 73:4.

4 Abu Da'ud Sulayman ibn al-Ash'ath Al-Sijistani, *Sahih Sunan Abi Dawud*, Vol. 1, No. 1,468, diriwayatkan oleh Al-Bara' ibn Azib, Riyadh: Maktabat al Ma'arif li al-Nashr wa al-Tawzi', 1998, hal. 404.

Mengingat pentingnya membaca al-Qur'an sebagaimana dinyatakan al-Qur'an sendiri, maka tidak heran jika sejumlah tradisi membaca al-Qur'an berkembang pada abad-abad awal Islam. Misalnya, menurut sumber-sumber Islam, Nabi biasa membaca seluruh al-Qur'an (seperti yang sudah diwahyukan) dari ingatannya sendiri setidaknya sekali dalam setahun, selama bulan Ramadhan. Kebiasaan ini dilanjutkan oleh generasi Muslim selanjutnya, dan sampai sekarang ini, banyak umat Islam masih mendatangi masjid setiap malam selama bulan Ramadhan untuk shalat berjamaah dan mendengarkan seseorang membaca salah satu juz al-Qur'an atau juz ketiga puluh. Praktik membaca al-Qur'an ini dilakukan bersama-sama di seluruh komunitas Muslim sehingga, sampai akhir bulan Ramadhan setiap tahun, al-Qur'an telah dibaca dan dikhatamkan oleh ribuan kelompok dan secara individu di masjid-masjid di seluruh dunia.

Di berbagai komunitas Muslim, orang-orang sering membaca al-Qur'an sebagai bagian dari praktek keagamaan pribadi mereka, dan banyak anak-anak yang telah belajar membaca al-Qur'an sejak usia dini. Ketika mereka membaca, mereka juga didorong untuk menghafal sebagian dari al-Qur'an, bahkan beberapa di antara mereka mampu menghafal al-Qur'an sebelum mencapai masa remaja. Entah mereka mampu menghafalkan al-Qur'an atau tidak, yang jelas, ketika anak mampu mengkhatamkan al-Qur'an, hal itu akan dianggap sebagai peristiwa penting dalam komunitas, dan di beberapa kultur budaya tertentu, peristiwa itu dirayakan oleh keluarga, guru dan masyarakat. Siapapun yang mampu menghafal al-Qur'an, baik anak-anak ataupun orang dewasa, dianugerahi status khusus di masyarakat dan disebut sebagai *hafiz*, yang berarti seseorang yang telah memelihara al-Qur'an dalam hati mereka.

Pada era modern, tugas menghafalkan teks yang tebal semacam itu tampaknya sangat berat. Namun, di sebagian besar

dunia Islam saat ini, masih banyak orang yang menghafal seluruh isi al-Qur'an. Sudah sejak lama, menghafal al-Qur'an menjadi standar dalam pendidikan Islam, dan itu tetap menjadi bagian dari kurikulum di berbagai sekolah dan seminari Islam sekarang ini. Di beberapa negara, menghafal sebagian al-Qur'an masih merupakan prasyarat untuk masuk ke dalam jurusan Studi Islam di perguruan tinggi.

Pembacaan al-Qur'an itu sendiri adalah bentuk seni agamis yang telah dikembangkan dengan baik, dengan aturan pengucapan yang benar dan gaya yang berbeda-beda antara daerah yang satu dengan daerah yang lain. Sebagai bentuk seni, pembacaan al-Qur'an dilakukan secara serius, terukur dan meditatif. Kemampuannya untuk membangkitkan emosi sangat terkait erat dengan keindahan dan keagungan al-Qur'an itu sendiri. Ini bukanlah sebuah musik, karena sebagai sebuah karya seni Islam, pembacaan al-Qur'an memiliki gayanya sendiri yang sangat kaya. Namun demikian, di zaman modern ini, para pembaca al-Qur'an (*qari*) dengan suara-suara mereka yang indah kini menjadi semi-profesional, dengan membuat rekaman al-Qur'an yang dijual di seluruh dunia atau di-download dari internet. Bagi anak-anak dan orang dewasa, banyak diselenggarakan kompetisi membaca al-Qur'an pada tingkat lokal maupun nasional. Bahkan di dunia Islam, acara-acara besar tingkat internasional sudah diselenggarakan secara rutin.

Ayat Al-Qur'an yang Umumnya Dibaca

Sebagaimana disebutkan di atas, al-Qur'an sering dibaca baik di acara-acara pribadi maupun acara-acara publik. Misalnya, pidato formal atau pertemuan penting sering dibuka dan ditutup dengan pembacaan singkat beberapa ayat al-Qur'an. Pembacaan ini dilakukan sebagai bentuk doa atau pengharapan berkah pada kesempatan tersebut. Seringkali orang akan memilih sejumlah

ayat yang mereka rasa sesuai dengan moment dan kesempatan tersebut, tetapi ada juga ayat-ayat al-Qur'an yang lebih sering dibaca daripada ayat yang lain.

Misalnya, surat pembukaan al-Qur'an (al-Fatihah) sering dibacakan untuk membuka rapat atau pertemuan. Dan di akhir al-Qur'an, surat singkat Demi Masa (al-Ashr, surat ke-03) juga sering dibacakan sebagai doa, dan sebagai refleksi atas singkatnya hidup ini, dan pentingnya mengingat prioritas yang paling penting dalam hidup seseorang: "Demi masa, sesungguhnya manusia [dalam] kerugian, kecuali mereka yang beriman, melakukan perbuatan baik, saling menasehati dalam kebenaran, dan saling menasehati dalam kesabaran."[5] Dalam sebuah acara pernikahan, biasanya ayat-ayat yang dibacakan adalah dari surat Ar-Rum: "Dan di antara tanda-tanda kekuasan-Nya adalah bahwa Dia menciptakan pasangan dari jenis kamu sendiri, agar kamu merasa tentram kepadanya; dan Dia menjadikan di antara kamu rasa kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi mereka yang berpikir."[6] Ketika ada orang yang sedang sekarat, atau setelah meninggal, anggota keluarga sering berkumpul dan membaca al-Qur'an, khususnya surat Yasin, yang sering disebut sebagai 'Jantung al-Qur'an'. Surat ini diyakini memudahkan penderitaan seseorang, dan menggambarkan ihwal penciptaan dan kematian.

Bagian al-Qur'an tertentu juga digunakan sebagai pelindung, semacam azimat. Misalnya, beberapa orang percaya bahwa dua surat terakhir al-Qur'an, dan bagian tertentu dari surat kedua, khususnya Ayat Kursi, memiliki kekuatan perlindungan yang dapat menangkal kejahatan. Ayat Kursi berbunyi sebagai berikut:

---

5 Al-Qur'an: 103:1–3.

6 Al-Qur'an: 30:21.

Allah: Tidak ada Tuhan selain Dia, yang Maha Hidup, yang terus-menerus (mengurus mahluk-Nya), tidak mengantuk dan tidak tidur. Milik-Nya apa yang ada di langit dan di bumi. Tidak ada yang dapat memberikan syafaat di sisi-Nya kecuali dengan izin-Nya. Dia mengetahui apa yang ada di hadapan mereka dan apa yang di belakang mereka, mereka tidak mengetahui sesuatu apa pun tentang ilmu Allah kecuali apa yang Dia kehendaki. Kursi-Nya meliputi langit dan bumi. Dan Dia tidak merasa berat memelihara keduanya. Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.[7]

Bagian-bagian tersebut dapat ditulis, ditempelkan di dinding, atau dibacakan ketika seseorang merasa sedang dalam bahaya. Demikian pula, di beberapa praktek budaya Muslim, membaca al-Qur'an juga ditujukan untuk penyembuhan. Ketika ada orang yang sakit, mereka sering dianjurkan untuk membaca al-Qur'an, atau seseorang membacakannya untuknya.

Selain pada beberapa peristiwa dan acara penting yang sebutkan di atas, banyak kaum Muslim juga menggunakan frase-frase dari al-Qur'an dalam kesehatian dan amalan pribadi mereka, bahkan sering secara spontan tanpa memikirkannya. Frase tersebut biasanya berupa doa-doa pendek, seringkali mengacu pada doa yang dipanjatkan para Nabi sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an, seperti doa Musa yang terkenal, yang meminta Tuhan untuk menganugerahkan kepercayaan diri kepadanya agar dapat berbicara dengan jelas: "Tuhan, lapangkanlah hati saya dan ringankan tugas saya, dan mudahkanlah saya membuka lidah sehingga mereka dapat memahami kata-kataku."[8] Frase lainnya jauh lebih pendek, seperti yang sering dipakai berulang-ulang: 'Insya Allah!' - setelah seseorang menyebutkan suatu rencana di

7 Al-Qur'an: 2:255.

8 Al-Qur'an: 20:25–28.

masa depan - atau 'Subhanallah!' - sebuah ungkapan atau seruan umum.

Adab atau Etiket Terhadap Al-Qur'an

Karena al-Qur'an juga merupakan teks fisik, maka norma-norma dan praktik-praktik tambahan terkait adab memperlakukan al-Qur'an sebagai kitab suci telah dikembangkan dari waktu ke waktu. Norma-norma tersebut didasari oleh keyakinan umat Islam, bahwa al-Qur'an adalah Firman Allah, sehingga, dengan demikian, harus diperlakukan dengan hormat setiap waktu.

Sebelum memeriksa praktik umat Islam sekarang ini, kita akan melihat secara ringkas, pendekatan klasik mengenai 'etiket terhadap al-Qur'an'. Kebanyakan umat Islam sekarang ini masih menerima panduan klasik ini, yang disusun oleh sarjana al-Qur'an, Qurtubi (w.671/1273) pada abad ke-7/ke-13, sebagai elemen penting terkait etiket terhadap al-Qur'an, meskipun banyak orang tidak mencermati seluruh rekomendasi tersebut.

Menurut Qurtubi, ketika persiapan membaca al-Qur'an, seseorang harus menyikat gigi dengan siwak (ranting yang digunakan untuk menyikat gigi) dan membilas mulut dengan air, sehingga mulut akan segar sebelum membaca. Orang juga harus duduk tegak, berdandan seakan-akan berniat hendak mengunjungi seorang pangeran, dan tempatkan al-Qur'an di pangkuan, atau di atas sesuatu landasan agar al-Qur'an tidak tergeletak di lantai lepas. Kemudian, mencari tempat yang tenang, menghadap Makkah, di mana tidak akan terganggu, atau di mana harus menyelingi pembacaan al-Qur'an dengan kata-kata manusia. Bacaan sebaiknya tidak dilakukan di pasar atau tempat-tempat yang penuh kesembronoan, dan ketika mulai membaca, orang harus meminta perlindungan pada Tuhan dari godaan setan.

Qurtubi juga merekomendasikan bahwa seorang Muslim harus membaca seluruh bagian al-Qur'an, bukan hanya beberapa ayat di sana-sini secara acak. Lebih lanjut ia menyarankan bahwa orang harus membaca dengan santai agar memberikan waktu untuk berkonsentrasi, mengucapkan setiap huruf dengan jelas, dan menggunakan 'bantalan al-Qur'an' atau perangkat khusus untuk memegang al-Qur'an. Hal ini untuk membantu menghindari situasi di mana al-Qur'an mungkin tertaruh langsung di lantai atau di mana mungkin akan berserakan. Setelah membaca al-Qur'an, lalu mengembalikannya ke posisi yang tinggi, sering kali dipisahkan dari buku-buku lain, sebagai tanda lebih lanjut dari rasa hormat kepada al-Qur'an. Saran Qurtubi bahwa harus menghadap Makkah ketika membaca al-Qur'an juga merupakan bagian dari beberapa budaya, meskipun sebagian besar daerah tidak mengikuti adat atau kebiasaan ini secara tegas.

Bersuci dan Membersihkan Diri

Banyak Muslim percaya bahwa sebelum seseorang menyentuh atau membawa al-Qur'an, mereka harus berwudlu. Ritual menyucikan diri ini sama dengan ritual menyucikan diri sebelum umat Islam melakukan sholat lima waktu. Sebagian umat Islam juga akan berusaha untuk memastikan bahwa pakaian mereka suci, dan bahwa mereka berpakaian yang sepantasnya sebagai tanda hormat mereka kepada al-Qur'an.

Meskipun sebagian besar umat Islam akan setuju dengan pentingnya menyucikan diri sebelum menyentuh al-Qur'an, tetapi ada perbedaan pendapat mengenai detail penyucian diri tersebut. Ada dua bentuk ritual penyucian diri yang diakui dalam Islam: menyucikan diri dari hadas besar dan dari hadas kecil. Menyucikan diri dari hadas besar biasanya dikaitkan dengan hubungan seksual, atau, dalam kasus perempuan, menstruasi. Ketika menyucikan diri dari hadas besar, seorang Muslim diwajibkan membasuh dari kepala sampai kaki agar

bisa bersuci kembali untuk melakukan sholat. Sebagian besar Muslim mungkin akan setuju bahwa penyucian diri ini diperlukan sebelum orang menyentuh atau membawa al-Qur'an. Penyucian diri dari hadas kecil, yang disebabkan oleh fungsi tubuh seperti buang air kecil, hanya perlu dilakukan melalui wudhu, yang biasanya mencakup mencuci tangan, wajah, lengan dan kaki, dan mengusap rambut dan telinga dengan air. Pendapat yang muncul sangat bervariasi terkait apakah bentuk penyucian diri ini diperlukan sebelum menyentuh atau membaca al-Qur'an, dan dalam hal ini, tergantung pada budaya lokal dan keyakinan individu masing-masing. Fatwa (pendapat mengenai hukum Islam) dari Komite Tetap Arab Saudi untuk Riset Ilmiah dan Ketentuan Hukum berikut ini memberikan contoh keputusan bahwa kedua bentuk penyucian diri itu diperlukan.

> Pertanyaan:
>
> Kemarin, kami berdiskusi tentang diperbolehkannya membacakan kitab suci al-Qur'an tanpa memegang al-Qur'an, atau dari sebuah buku yang berisi beberapa ayat-ayat al-Qur'an, dalam hal itu orang tidak dalam keadaan suci ... Apa hukum yang berlaku atas tindakan itu?
>
> Jawaban:
>
> Segala puji hanya bagi Allah, sholawat dan salam atas Nabi terakhir Muhammad. Ketika seorang Muslim berkeinginan untuk menyentuh al-Qur'an, dia harus menyucikan dirinya dari hadas kecil maupun besar ... Adapun membaca tanpa memegang mushaf [salinan fisik al-Qur'an], diperbolehkan untuk melakukannya jika seseorang berada dalam keadaan hadas kecil. Adapun orang dengan hadas besar, ia sebaiknya tidak membaca al-Qur'an dengan atau tanpa memegang mushaf.[9]

9 Fatwa tentang membaca al-Qur'an oleh seorang yang junub (memiliki hadas besar). Fatwa diterbitkan oleh the Permanent Committee for Scholarly Research

Namun, mayoritas umat Islam berpandangan bahwa seseorang tidak harus berwudhu atau bersuci untuk sekedar membaca al-Qur'an, selama mereka membaca dari hafalannya dan secara fisik tidak bersentuhan dengan al-Qur'an. Banyak sarjana juga berpendapat bahwa seorang wanita yang sedang menstruasi boleh membaca al-Qur'an tanpa harus menyentuhnya. Sehubungan dengan al-Qur'an digital pada CD, disk atau kaset, pendapat umumnya adalah bahwa bahan tersebut boleh disentuh tanpa harus memperhatikan suci tidaknya. Dalam hal ini contohnya adalah Fatwa dari Komite Ilmiah Arab Saudi sebagai berikut.

Pertanyaan:

Saya mendengar bahwa diperbolehkan bagi perempuan yang sedang haid untuk menganalisis sintaksis al-Qur'an. Saya mengajar perempuan-perempuan Muslim tentang cara membaca al-Qur'an. Mereka datang dari tempat yang jauh, sementara waktu mereka terbatas. Apakah diperbolehkan bagiku untuk mengajari mereka hukum-hukum tajwid, membenarkan bacaan mereka atas beberapa ayat al-Qur'an, dan membacakan al-Qur'an untuk mereka, sementara saya sedang menstruasi? Apakah diperbolehkan bagi seorang perempuan belajar al-Qur'an dalam keadaan menstruasi, untuk menerima pelajaran, ataukah dia harus menunggu sampai dia suci? Tolong, tunjukkan kepada kami hukum atas masalah ini. Semoga Allah memberikan pahala kepadamu atas usaha ini. Selain itu, saya membaca buku tafsir al-Qur'an saat saya dalam keadaan menstruasi. Apakah tindakan semacam itu diperbolehkan? Atau apakah sebaiknya saya tidak melakukan itu?

---

and Ifta', Saudi Arabia. Referensi: Pertanyaan No. 4, Fatwa No. 2,217, Volume IV, hal. 72. 13 Februari 2005. Diakses 24 Augustus2007: http://www.qurancomplex.org/qfatwa/display.asp?f=51&l=eng&ps=subFtwa.

Jawaban:

Segala puji bagi Allah; shalawat serta salam kepada Rasul terakhir kita Muhammad Saw. Diperbolehkan bagimu untuk membaca al-Qur'an dalam keadaan menstruasi, dan juga untuk mengajarkan bacaan dan aturan-aturannya selama menstruasi, tetapi tanpa menyentuh mushafnya [salinan fisik al-Qur'an]. Menurut pendapat ulama yang paling umum, perempuan yang sedang menstruasi juga boleh menyentuh buku-buku tafsir al-Qur'an dan melafalkan ayat-ayat di dalamnya.[10]

Non-Muslim dan Al-Qur'an

Umat Muslim berbeda pendapat mengenai apakah seorang non-Muslim boleh menyentuh atau membawa al-Qur'an. Mereka yang menolak atau tidak memperbolehkan hal ini menggunakan argumen bahwa orang non-Muslim tidak menyucikan diri [dengan cara berwudlu atau mandi besar], karena mereka tidak mengikuti aturan Islam tentang ritual bersuci. Kebanyakan perdebatan mengenai hal ini sekarang ini lebih cenderung bersifat teoritis. Terutama yang menjadi dasar sandaran adalah pandangan Islam klasik, yang sebagian besar terbentuk sebelum ditemukannya mesin cetak, ketika untuk membuat salinan al-Qur'an saja harus membutuhkan usaha yang sangat keras, dan itupun sebagian besar, jika tidak semua, diterbitkan di beberapa belahan dunia dimana mayoritas penduduknya Muslim.

Sebagian Muslim juga memperdebatkan apakah diperbolehkan membawa al-Qur'an ke negara non-Muslim. Pikiran semacam

10 Apa hukum seorang perempuan yang menstruasi membaca buku tafsir? Fatwa ditebitkan oleh the Permanent Committee for Scholarly Research and Ifta', Saudi Arabia. Referensi: Pertanyaan No. 2, Fatwa No. 4, 902, Volume IV, Hal. 75. (teks bahasa Inggrisnya telah dimodifikasi sedemikian rupa agar memudahkan membacanya.) 13 Februari 2005. Diakses 8 Februari 2007: http://www.qurancomplex.org/qfatwa/Hits.asp?f=10-20 &l=eng.

itu masih ada di antara sebagian kecil umat Muslim saat ini, tetapi ini menjadi sangat problematik, mengingat sekarang ini sudah banyak Muslim yang lahir dan tinggal di negara-negara yang mayoritas penduduknya non-Muslim. Akhir-akhir ini perdebatan mengenai hal ini juga sangat tidak relevan, karena al-Qur'an sudah tersedia di berbagai toko buku di seluruh dunia. Bahkan sekarang ini, hampir mustahil membatasi orang yang berasal dari agama lain untuk membeli atau membaca al-Qur'an, jika memang mereka benar-benar ingin membeli atau membacanya.

Pandangan umum di kalangan umat Muslim yang paling kontemporer adalah bahwa setiap orang mestinya diperbolehkan membawa atau menyentuh al-Qur'an. Tetapi mereka juga berharap, bahwa semua orang yang melakukannya sudah selayaknya menjaga dan menunjukkan sikap hormat kepada al-Qur'an.

Penodaan Terhadap Al-Qur'an

Karena al-Qur'an merupakan benda yang suci, maka ada sejumlah panduan umum mengenai bagaimana seharusnya membawa al-Qur'an tersebut. Misalnya, ada aturan agama yang menyatakan bahwa al-Qur'an tidak boleh dibawa ke tempat yang dianggap najis, seperti tempat pembuangan sampah atau toilet. Banyak juga umat Muslim yang memindahkan hiasan-hiasan atau benda-benda tertentu di suatu tempat, yang mungkin terdapat teks al-Qur'an atau nama Allah tertulis di dalamnya, sebelum mereka memasuki tempat tersebut. Panduan ini, seperti halnya ritual-ritual yang lain di seputar al-Qur'an, tertanam kuat di dalam budaya kaum Muslim. Karena alasan ini pulalah pernah terjadi protes global pada bulan April 2005, ketika dilaporkan bahwa tentara Amerika di Teluk Guantanamo telah merobek dan membuang beberapa bagian al-Qur'an ke toilet.[11]

---

11 *Newsweek*, 30 April 2005.

Demikian pula, penggunaan bahan-bahan tertentu yang mungkin mengandung tulisan ayat al-Qur'an, seperti koran, juga tidak tepat dan tidak dianjurkan. Pandangan umum di kalangan umat Islam menyatakan bahwa bahan-bahan tersebut tidak boleh dibuang atau dimasukkan ke dalam tempat sampah atau sejenisnya. Lebih baik, bahan-bahan itu dibakar atau dikubur saja. Meskipun maksudnya adalah menghormati teks al-Qur'an, tetapi pandangan ini bisa menciptakan problem-problem praktis di beberapa negara, seperti di Timur Tengah, di mana pencantuman kata-kata atau kalimat-kalimat dari al-Qur'an di koran sangatlah umum. Dalam situasi semacam ini, tidak mungkin harus membakar atau mengubur surat kabar atau bahan-bahan sejenisnya dalam jumlah besar setiap hari. Oleh karena itu, banyak Muslim menganggap bahwa mendaur ulang atau merancang bangun kertas itu merupakan alternatif yang lebih dapat diterima, selama kertas itu tidak dicampur dengan limbah umum. Namun bagaimanapun, sebagian Muslim yang lain berpendapat, bahwa mendaur ulang bahan al-Qur'an adalah tindakan yang dilarang. Fatwa berikut menyatakan bahwa daur ulang koran yang mengandung teks-teks al-Qur'an, baik melalui tempat daur ulang sampah atau secara pribadi, tidak diperbolehkan dalam situasi apapun. Sayangnya, fatwa ini tidak diteruskan dengan jalan keluar alternatif yang mestinya dilakukan.

Pertanyaan:

Ayat pembuka al-Qur'an: "Dengan Nama Allah, Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang" ditulis di beberapa kertas surat kabar yang kadang-kadang dilemparkan di jalanan. Beberapa orang bahkan menggunakannya untuk bersih-bersih. Apa hukum kedua tindakan tersebut?

Jawaban:

Segala puji bagi Allah, serta sholawat dan salam atas Nabi terakhir Muhammad.

Menulis "Dengan Nama Allah, Yang Maha Pemuah lagi Maha Penyayang" pada awal buku-buku agama dan karya-karya penelitian itu diperbolehkan, sebagaimana yang Nabi Muhammad Saw. lakukan dahulu dalam surat-menyurat, dan begitu pula sahabat dan tabiin, dan orang-orang mengikuti mereka sampai sekarang.[12] Oleh karena itu, memuliakan dan menggunakan kalimat ini adalah wajib, dan tidak menghormatinya adalah sesuatu yang dilarang. Siapapun yang tidak menghormatinya [kalimat tersebut] adalah dosa, karena kalimat tersebut merupakan ayat dalam kitab suci Allah Ta'ala, dan merupakan bagian dari ayat dalam surat al-Naml ['Semut', surat ke-27, ayat 30]. Oleh karena itu, tidak diperbolehkan bagi siapa saja untuk menggunakan kertas tersebut untuk membersihkan, untuk taplak meja, atau untuk membungkus barang-barang. Selain itu, juga tidak diperbolehkan membuangnya ke dalam tong sampah.[13]

Teks Al-Qur'an dan Kaligrafi

Kaligrafi Arab dianggap sebagai salah satu bentuk ekspresi seni Islami paling penting. Teks-teks al-Qur'an yang ditulis dengan pola-pola kaligrafi tertentu sering ditampilkan dalam masjid, makam, istana, juga di rumah, dinding, mebel, kaset, baki/penampan dan ornamen, serta dalam naskah-naskah sekuler di seluruh dunia Muslim. Kaligrafi tersebut juga muncul di permukaan-permukaan karya logam, gerabah, batu, kaca, kayu,

12 Istilah 'sahabat' mengacu paga generasi kedua Muslims setelah Nabi Muhammad.

13 Hukum melempar koran ke dalam tong sampah. Fatwa diterbitkan oleh the Permanent Committee for Scholarly Research and Ifta', Saudi Arabia. Referensi: Fatwa No. 49, Volume IV, hal. 5. 13 February 2005. diakses 24 Augustus 2007: http://www.qurancomplex.com/qfatwa/display.asp?f=49&l=eng&ps=subFtwa.

tekstil dan sering dalam gaya yang berbeda tergantung pada tekstus permukaan tersebut. Kaligrafi sangat dihargai karena asosiasinya yang kuat dengan al-Qur'an, dan juga karena menjadi sarana ekspresi seni secara bebas tanpa harus menampilkan gambar-gambar makhluk hidup, sebuah kebiasaan yang diyakini oleh banyak Muslim bahwa hal tersebut tidak diperbolehkan.[14]

Para seniman Muslim telah mengembangkan berbagai macam gaya kaligrafi, yang berbeda dari satu negara ke negara yang lain dan dari waktu ke waktu. Corak umum dari gaya kaligrafi yang berbeda-beda tersebut antara lain terkait interaksi kurva dan baris, artikulasi kata dan huruf dalam desain bunga atau geometris, dan distribusi warna atas keseluruhan atau sebagian dari teks. Subjek yang ditulis dengan kaligrafi biasanya adalah ayat-ayat al-Qur'an, nama-nama Allah, nama dan sebutan Nabi dan, dalam kasus Islam Syi'ah, nama-nama imam yang ma'sum.[15]

Contoh penggunaan seni kaligrafi dapat ditemukan di salah satu monumen yang paling terkenal di dunia, Taj Mahal di India, yang dibangun oleh kaisar Mughal, Shah Jahan (w.1076/1666), sebagai makam istrinya, Mumtaz Mahal (w.1039/1630) dan kemudian dirinya sendiri. Makam tersebut dihiasi dengan pola-pola bunga-bunga yang indah, ditambah dengan prasasti kaligrafi

14 'Introduction', dalam *Islamic Art*. Diakses 8 Februari 2007: http://www.lacma.org/islamic_art/intro.htm.

15 Islam Syi'ah, salah satu dari dua kelompok terbesar Islam. Imam yang sempurna adalah seorang laki-laki keturunan Nabi Muhammad dan diyakini oleh kaum Syi'ah akan menjadi pemimpin besar seluruh komunitas Muslim. Mereka meyakini ketiadaan dosa pada diri imam, dan para imam dianugerahi pencerahan religius dan menjadi penafsir Kehendak Tuhan. Meskipun bukan seorang Nabi, perkataan, tulisan dan perbuatan mereka dipertimbangkan menjadi teks religius yang otoritatif selain al-Qur'an and Sunnah.

yang luas. Diyakini bahwa monumen ini merupakan representasi dari Kursi Singgasana Allah di atas Taman Surga.[16]

Ringkasan

Beberapa poin penting yang telah kita bahas dalam bab ini meliputi:

- Membaca al-Qur'an adalah sebuah praktek Islam penting yang sudah dilakukan sejak zaman Nabi.
- Seseorang yang telah hafal al-Qur'an, yang digelari *hafidz*, diberikan tempat terhormat dalam komunitas Muslim, dan dapat menjadi seorang qari profesional.
- Ayat-ayat al-Qur'an sering dibacakan sebagai bagian dari doa sehari-hari, pernikahan, pemakaman dan acara-acara penting lainnya, untuk tujuan perlindungan atau penyembuhan, dan sebagai bagian dari aktivitas kehidupan sehari-hari umat Islam.
- Umat Islam menunjukkan penghormatan mereka terhadap al-Qur'an dengan cara membersihkan dulu dari hadas sebelum menyentuhnya, dan dengan tidak menempatkannya di atas lantai atau di tempat-tempat yang dianggap tidak bersih.
- Kaligrafi, yang sering didasarkan pada teks-teks al-Qur'an, adalah seni Islam penting yang telah berkembang menjadi berbagai macam gaya, dan dapat disaksikan di seluruh lingkup kehidupan Muslim.

Rekomendasi Bacaan

Muhammad Abul Quasem (trans.), 'The Excellence of the Al-Qur'an and the People Concerned with it', 'External Rules of

16 'The Taj Mahal', *Islamic Architecture*. Diakses 8 Februari 2007: http://www.islamicart.com/library/empires/india/taj_mahal.html

Al-Qur'an Recitation', 'Mental Tasks in Al-Qur'an Recitation', dalam *The Recitation and Interpretation of the Al-Qur'an: Al-Ghazali's Theory*, London, Boston and Melbourne: Kegan Paul International, 1982, hal. 18–85.

- Dalam bab ini Abul Quasem memberikan pemahaman berharga terkait begitu pentingnya studi dan pembacaan al-Qur'an di dalam pandangan orang Islam. Dia juga menjajaki tentang skill keterampilan dan akurasi yang diperlukan untuk pembacaan al-Qur'an, serta pentingnya membaca dan menghafal al-Qur'an sebagai sikap penghormatan mereka terhadap kitab suci.

Kenneth Cragg, 'Having the Text by Heart', dalam *The Mind of the Al-Qur'an*, London: George Allen & Unwin, 1973, hal. 26–37.

- Dalam bab ini Cragg membahas elemen-elemen dan manfaat spiritual yang didapatkan dari menghafalkan al-Qur'an.

Kristina L. Nelson, *The Art of Reciting the Al-Qur'an*, Austin: University ofTexas Press, 1985.

- Buku ini merupakan salah satu disertasi pertama di Barat mengenai tema ini. Di sini, Nelson melakukan studi komprehensif terhadap seni bacaan al-Qur'an. Berdasarkan penelitian lapangan yang dilakukan kepada beberapa qari al-Qur'an terkemuka di Mesir, Nelson melihat aspek sejarah, budaya, bahasa dan spiritual dari membaca al-Qur'an, serta adab dalam pembacaannya.

Ahmad von Denffer, 'Reading and Studying the Al-Qur'an', dalam *Ulum al-Al-Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Al-Qur'an*, Leicester: The Islamic Foundation, 1985, hal. 165–182, dicetak ulang 1994.

- Dalam bab ini von Denffer memperkenalkan kepada masyarakat umum tentang adab membaca dan mempelajari al-Qur'an dalam bahasa Arab.

Bab 6

Ilmu Pengetahuan di Barat dan Al-Qur'an

ILMU PENGETAHUAN BARAT TENTANG ISLAM selama ini dianggap sebagai contoh dari ilmu pengetahuan 'Orientalis'. Istilah "Orientalisme" sendiri ditelusuri asal-usulnya, sebagian, sampai ke studi Islam dan al-Qur'an pada abad pertengahan. Istilah ini berasal dari bahasa Latin *oriens*, yang artinya adalah terbitnya matahari, maksudnya adalah 'Timur'[1], dan secara umum diartikan sebagai studi budaya dan tradisi Timur oleh para sarjana Barat. Istilah ini menjadi populer selama periode kolonial abad ke-19 dan awal ke-20 ketika istilah 'orientalis' diartikan sebagai seniman Barat yang diinspirasi oleh Timur, maupun sarjana Barat yang mengkhususkan diri pada studi bahasa, agama dan budaya ketimuran. Dari perspektif Orientalis inilah ilmu pengetahuan Barat tentang al-Qur'an pada awalnya dikembangkan.

---

1 J.A. Simpson and E.S.C. Weiner (eds), 'Orient', *The Oxford English Dictionary*, second edition, Oxford: Clarendon Press, vol. 10, 1989, hal. 929.

Pada zaman modern, beberapa sarjana, seperti kritikus dan komentator sosio-politik terkenal Edward Said, berpendapat bahwa perbedaan antara Orien ('Timur') dan Oksiden ('Barat') bukan merupakan pembagian secara 'alamiah', melainkan lebih merupakan hasil dari 'imajinasi geografis',[2] dan sebagai sebuah produk sejarah budaya, imajinasi itu harus diuji. Dalam masyarakat kontemporer, meskipun kata 'Orientalisme' masih mengandung makna aslinya, tetapi prasangka dan stereotip tradisional tetap menyertai pembedaan antara 'Orien dan Oksiden', sehingga istilah 'Orientalisme' memiliki makna peyoratif, mengacu pada ilmu pengetahuan Barat yang seolah-olah tidak objektif dan mencerminkan bias di dalam pemikiran dan budaya Barat. Karena ada nuansa bias ini, umat Islam sendiri tidak terlalu berpegang pada ilmu pengetahuan Orientalis.

Bagaimanapun, tidak dapat dipungkiri bahwa ilmu pengetahuan Orientalis tersebut memiliki dampak signifikan terhadap pemahaman historis dan kontemporer atas al-Qur'an di Barat. Untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik mengenai al-Qur'an dalam ilmu pengetahuan Muslim dan non-Muslim, bab ini akan menyajikan deskripsi singkat mengenai interaksi ilmiah antara Muslim dan non-Muslim, dan perkembangan ilmu pengetahuan tentang al-Qur'an di Barat.

Dalam bab ini kita akan membahas:

- Konteks historis seputar ilmu pengetahuan tentang al-Qur'an di Barat;
- Berbagai pendekatan terhadap al-Qur'an oleh para sarjana di Barat;

---

2 Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*, London: Granta, 2000, hal. 199.

- Pandangan ilmiah-alternatif Barat terhadap kompilasi dan asal-usul al-Qur'an, dan
- Outline tentang kontribusi beberapa sarjana al-Qur'an terkemuka dari Barat.

Permulaan Ilmu Pengetahuan tentang Islam dan al-Qur'an di Barat: Dari Abad ke-8 Sampai Abad ke-14

Periode Sejarah dan Peristiwanya

Abad ke-8 sampai 15

- Muslim Spanyol atau Andalusia (711-1492 M). Sebuah masa yang penuh dengan jalinan perdamaian antara komunitas Muslim, Yahudi dan Kristen.

Abad ke-11 sampai 13

- Perang Salib (1095-1291). Konflik militer terjadi, secara umum bertujuan merebut kembali tanah suci Yerusalem dari kekuasaan Muslim.

Abad ke-12 sampai 14

- Penerjemahan besar-besaran teks-teks Arab ke dalam bahasa Latin dalam bidang ilmu pengetahuan, pengobatan, dan filsafat, serta penerjemahan al-Qur'an dan penyangkalan terhadap teksnya.

Abad ke-14

- Dewan Wina (1311-1312). Universitas Roma, Bologna, Paris, Oxford dan Salamanca diminta untuk mengajarkan bahasa Oriental, meskipun pada awalnya hanya memiliki dampak praktis yang kecil.

Ilmuwan Utama dan Ilmu Pengetahuan Barat

Abad ke-8

- Yohanes dari Damaskus (w.135/753). Biarawan Suriah yang menulis *Wrote Heresy of the Ishmaelites*, salah satu dari tulisan awal yang berpolemik terhadap Islam.

Abad ke-9

- *Risalah* Al-Kindi, sanggahan terhadap al-Qur'an pertama kali yang lengkap; konon ditulis oleh seorang Kristen Yakobit atau Nestorian.

Abad ke-12

- Robert Ketton (1136-1157). Seorang pria Inggris yang menerbitkan terjemahan al-Qur'an pertama kali dalam bahasa Latin.

Abad ke-14

- Raymond Lull (d.1316). Menulis tulisan Arab tebal yang ditujukan untuk mengkonversi Muslim ke Kristen, dikenal sebagai pendiri Orientalisme Barat.
- Riccoldo da Monte Croce (d.1320). Imam Dominikan yang menulis pengaruh Kristen kecaman dari Al-Qur'an.

Muslim Spanyol 711-1492

Interaksi yang luas antara Muslim, Yahudi dan Kristen di Eropa pertama kali tercatat pada pemerintahan Muslim Spanyol, selama periode yang sering disebut oleh kalangan Muslim sebagai periode Andalusia. Selama ini, budaya dan agama Islam, Kristen dan Yahudi hidup bersama selama hampir delapan abad. Bagian yang signifikan dari periode ini adalah, bahwa penduduk Spanyol dapat hidup secara damai; pengetahuan tentang bahasa Arab dan sastra pun tersebar luas bahkan sampai di kalangan Kristen dan Yahudi; dialog dan debat agama juga biasa terjadi. Contoh

interaksi yang terjadi antara lain pertemuan antara dokter dan ulama Muslim, Ibn al-Kattani (w.420/1029), dokter Yahudi, Hasdai ibn Shaprut (w.380/990) dan uskup Kristen, Rabi' ibn Zaid (w.350/961), di istana kerajaan untuk mempelajari *De Materia Medica, 'the book of Dioscorides'*, sebuah buku teks kedokteran pada zaman Yunani Kuno.[3] Fokus yang kuat pada pengembangan ilmu pengetahuan pada zaman itu tercermin dari keberadaan lebih dari 70 perpustakaan dan ratusan ribu buku di ibukota Andalusia, Cordoba. Periode panjang yang berlangsung penuh kedamaian ini mulai menurun pada 1.031, saat kekhalifahan Cordoba berakhir. Pemerintahan Muslim secara bertahap berakhir pada abad ke-15, ketika seluruh wilayah Spanyol berada di bawah kendali penguasa Kristen, dan kaum Islam dan penduduk Yahudi dipaksa meninggalkan agamanya dan beralih ke dalam agama Kristen.[4]

Penerjemahan Awal yang Polemis, dan Pengetahuan tentang Islam di luar Spanyol

Ketika periode kemunduran Cordoba, orang-orang Eropa dari luar Spanyol mulai menjalin hubungan secara intensif dengan Islam dan budaya Muslim. Setelah tertangkapnya Toledo pada tahun 1085 oleh pasukan Kristen, Uskup Agung Don Raymundo (1125-1151), dan Benediktus Abbot dari Cluny Petrus yang Mulia (w.1156), mulai menghimpun para sarjana untuk menerjemahkan berbagai teks bahasa Arab ke dalam bahasa

---

3 Mohamed Benchrifa, 'The Routes of al-Andalus – Tolerance and Convergence', *UNESCO* (halaman diupdate pada: 7/6/2001). Diakses 15 Februari 07: http://www.unesco.org/culture/al-andalus/html_eng/benchrifa.shtml.

4 Peter N. Stearns (ed.), *The Encyclopedia of World History*, edisi ke-6, Boston: Houghton-Mifflin, 2001, hal. 179. Diakses 30 April 2007: http:// www.nmhschool.org/tthornton/mehistorydatabase/umayyad_spain.php.

Latin, termasuk teks-teks ilmiah dan filosofis dari Andalusia, dan karya-karya keagamaan seperti penyangkalan-penyangkalan terhadap al-Qur'an dan, yang terpenting, al-Qur'an itu sendiri.[5]

Penerjemahan karya-karya awal tentang Islam dan al-Qur'an pada waktu itu menimbulkan polemik. Penerjemahan ini dilakukan dalam lingkungan di mana orang-orang Kristen dan Muslim bersaing untuk menunjukkan keunggulan agama masing-masing, sekaligus saling menangkal ketidakotentikan masing-masing. Banyak sarjana Kristen berharap dapat membantah Islam melalui terjemahan-terjemahan, yang bertujuan untuk menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah sebuah dokumen fabrikan, yang dibuat oleh Muhammad berdasarkan apa yang diketahuinya tentang Kristen dan Yahudi. Petrus yang Mulia berpendapat bahwa orang Kristen seharusnya memerangi Muslim "bukan dengan angkat senjata sebagaimana yang orang-orang lakukan, melainkan dengan kata-kata."[6]

Di antara teks Arab yang diterjemahkan tersebut antara lain sebuah dokumen yang dinamai "*Risalah* al-Kindi", yang diyakini telah ditulis oleh seorang Kristen Yakobit atau Nestorian pada abad ke-3/ke-9 di bawah nama samaran, al Kindi.[7] Teks ini diduga merupakan sanggahan lengkap pertama terhadap al-Qur'an, yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu tidak orisinil dan dipengaruhi oleh seorang pendeta Kristen bernama Sergius, atau Nestorius,

5 J.D.J. Waardenburg, 'Mustashrikun', dalam P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, Brill Online, 2007. Diakses 27 Augustus 2007: http://www.encislam.brill.nl.ezproxy.lib.unimelb.edu.au/subscriber/entry?e ntry=islam_COM-0818.

6 John Allen Jr., 'Seeking Insight from Muslim/Christian History', *National Catholic Reporter: NCRonline.org*, 3 November 2006. Diakses 26 Augustus 2007: http://ncronline.org/NCR_Online/archives2/2006d/110306/110306 m.php.

7 Hartmut Bobzin, 'Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies', hal. 236 dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 4, Leiden: E.J. Brill, 2004, hal. 235–253.

yang ingin meniru Injil. Teks lain, yang dikenal sebagai "legenda Bahira", mengklaim bahwa Sergius telah mengajari Muhammad dan, sebenarnya, dialah yang memiliki inspirasi riil di balik al-Qur'an.[8] Salah satu tulisan Kristen pertama yang polemis dan melawan Islam adalah yang ditulis oleh Teolog Kristen abad ke-2/8, John dari Damaskus (w.135/753), yang juga diterjemahkan ke dalam bahasa Latin. Bagian karya ini yang membahas 'bid'ah dalam Ismailiyah' (Islam), menyoroti teks al-Qur'an terkait poligami dan perceraian, dan kemudian menetapkan preseden bagi argumen-argumen Kristen untuk melawan Islam, yang kebanyakan terfokus pada isu-isu poligami dan perceraian.[9]

Selama periode ini, Perang Salib terus menciptakan pandangan Eropa tentang Islam sebagai musuh besar Kekristenan. Meskipun ilmu pengetahuan tentang Islam terus berkembang, tetapi pandangan ini terus didukung oleh Gereja Katolik Romawi, dan sentimen anti-Islam terus tumbuh. Dengan demikian, bersamaan dengan penerjemahan karya-karya terdahulu yang mengundang polemik, gelombang baru tulisan-tulisan anti-Islam juga mulai diterbitkan. Salah satu tulisan yang paling awal adalah terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Latin yang sangat berpengaruh dan konfrontatif oleh Robert Ketton (w.530-551/1136-1157), yang menjadi terjemahan al-Qur'an berbahasa Latin yang paling banyak dipakai sampai abad ke-17.[10]

---

8 Richard J.H. Gottheil, 'A Syriac Bahira Legend', hal. 237 dalam 'Proceedings at Boston, May 11th, 1887', *Journal of the American Oriental Society*, vol. 13, 1889, hal. 151–203.

9 Bobzin, 'Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies', hal. 28–32.

10 G.J. Toomer, *Eastern Wisedome and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-century England*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1996, hal. 9.

Karya berpengaruh lainnya selama periode ini termasuk beberapa volume tulisan Arab karya Raymond Lull (w.715/1316), yang sebagian besar ditujukan untuk mengkonversi orang-orang Muslim kepada agama Kristen.[11] Lull sangat menganjurkan pengajaran bahasa Arab sebagai bagian dari upaya misionaris gereja, dan dia kemudian seringkali disebut-sebut sebagai pendiri Orientalisme Barat.[12] Imam Dominikan, Riccoldo da Monte Croce (w.719/1320), seorang pengkhutbah, juga menghasilkan karya 'klasik' yang mengkritik al-Qur'an, dan secara sistematis merangkum penentangan-penentangan Kristen terhadap al-Qur'an, dan merupakan karya yang sangat berpengaruh.[13]

Karena kurun waktunya yang lama, serangan-serangan ini telah menjadi hambatan terbesar bagi pemahaman dan apresiasi secara murni dan tulus terhadap Islam, Muslim atau al-Qur'an oleh orang-orang Kristen Eropa pada level masyarakat umum. Namun, secara akademis, pada kurun waktu ini pulalah seruan Lull untuk mengajarkan bahasa Arab akhirnya didengar, dan pada tahun 1311, Dewan Wina telah memerintahkan universitas Roma, Bologna, Paris, Oxford dan Salamanca untuk mengajarkan bahasa Oriental, sehingga terjadi institusionalisasi studi ilmiah bahasa Arab di Eropa. Perubahan institusional ini memberikan sedikit pengaruh secara praktis yang pada saat itu, tetapi menunjukkan jalan di masa yang akan datang untuk memahami Islam berdasarkan bahasa teks Arab aslinya.[14]

---

11 Toomer, *Eastern Wisedome and Learning*, hal. 9.
12 Bobzin, 'Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies', hal. 240.
13 Bobzin, 'Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies', hal. 241.
14 Toomer, *Eastern Wisedome and Learning*, hal. 10.

Perkembangan Ilmu Pengetahuan tentang Islam dan Al-Qur'an Selanjutnya di Barat: Dari Abad ke-15 Sampai Abad ke-19

Periode Sejarah dan Peristiwanya

Abad ke 15–20

- Kekaisaran Muslim Turki Usmani. Wilayah kekaisaran Turki Usmani yang mencakup tiga benua, termasuk Eropa, mendorong studi di Eropa tentang Islam dan masyarakat Muslim untuk tujuan militer, politik, ekonomi dan misionaris.

Abad ke-16

- Mesin cetak teks Arab dipasang di Venesia dan Roma.
- Studi Oriental dimulai di Universitas Leiden (1575); meningkatkan jumlah sarjana Barat dengan pengetahuan tentang bahasa Arab.

Abad ke-17

- Paus Alexander VII (1655-1667) melarang produksi al-Qur'an berbahasa Latin.

Abad ke-18–19

- Periode Orientalis. Para sarjana Barat mulai menspesialisasikan diri dalam studi bahasa, agama dan budaya Oriental.

Para Sarjana Terkemuka dan Karya Mereka

Abad ke-15

- John dari Segovia (w.1458). Teolog Katolik Spanyol; menghasilkan terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Spanyol bersama ahli hukum Islam, Isa Dha Jabir (atau Yça Gidelli, w.1450).
- Nicholas dari Cusa (w.1464). Kardinal Jerman; menulis *Shifting the Quran*; berpendapat bahwa al-Qur'an adalah pengantar penting bagi Injil.

Abad ke-16

- Al-Qur'an berbahasa Arab lengkap dicetak di Italia sekitar tahun 1538.

Abad ke-17

- William Bedwell (w.1632). Pendeta dan sarjana dari Inggris; menghasilkan katalog standar kaum Muslim dalam penamaan dan penomoran surat-surat al-Qur'an.
- Joseph Justus Scaliger (w.1609). Seorang Arabis terkemuka, berpendapat bahwa al-Qur'an harus dibaca untuk memahami bahasa dan sejarah.
- Abraham Wheelock (w.1653). Menteri Inggris dan profesor bahasa Arab; menghasilkan terjemahan dan penyangkalan terhadap al-Qur'an.

Abad ke-18

- George Sale (w.1736). Menghasilkan terjemahan al-Qur'an berbahasa Inggris pertama, yang langsung diterjemahkan dari bahasa Arab.

Abad ke-19

- Gustav Flügel (w.1870). Menerjemahkan al-Qur'an dan memperkenalkan sistem penomoran Barat untuk ayat-ayat al-Qur'an.

Periode Utsmani Awal, 1450-1700

Kehadiran kekaisaran Muslim Utsmani (Ottoman) di Eropa dari abad ke-15 sampai abad ke-20 mendorong Eropa untuk lebih meningkatkan pengetahuan tentang Islam dan masyarakat Muslim untuk alasan militer, politik dan ekonomi. Seperti masa-masa sebelumnya, pembelajaran ini, sampai batas tertentu, juga dirancang untuk upaya misionaris Kristen. Dalam gerakan mempelajari Islam ini, ada contoh interaksi yang positif dan ada juga yang negatif. Misalnya, beberapa orang Eropa, seperti teolog Spanyol dan kardinal John dari Segovia (w.1458), termotivasi untuk memperdalam pemahaman mereka tentang Islam karena ingin menciptakan kehidupan yang rukun dan damai dengan umat Islam. Untuk tujuan itu, John dari Segovia lalu mempelajari al-Qur'an, dan menyadari akan ketidaksempurnaan terjemahan Robert Ketton sebelumnya. Bekerja bersama ahli hukum Islam Isa Dha Jabir (atau Yça Gidelli, w.1450) selama empat bulan sepanjang musim dingin 1455/56, ia telah menghasilkan sebuah terjemahan al-Qur'an baru berbahasa Spanyol, yang mencantumkan kritik signifikan terhadap terjemahan Robbet Ketton.[15]

Pada abad ke-16, kekaisaran Utsmani yang masih terus berlangsung, dikombinasikan dengan awal kolonisasi Eropa terhadap bagian dunia Muslim, memberikan motivasi lebih jauh di Barat untuk melanjutkan studi tentang Islam dan al-Qur'an. Pusat untuk studi Islam dan bahasa Arab pada saat itu adalah di Italia, di mana mesin cetak teks Arab dipasang di Venesia dan Roma. Percetakan didirikan sekitar tahun 1.538, bukan untuk tujuan kegiatan misionaris, tetapi untuk komersial. Al-Qur'an Arab lengkap pertama diterbitkan oleh Paganino de Paganinis,

15 *Encyclopaedia of the Qur'an*, hal. 9.

sebuah upaya yang meski akhirnya tidak terlalu berhasil dalam menjual terbitan al-Qur'an tersebut kepada orang-orang Muslim.[16]

Abad ke-16 juga menjadi saksi diawalinya program yang lebih besar dalam studi Islam dan bahasa Arab di universitas. Misalnya, Studi Oriental didirikan di Universitas Leiden pada tahun 1575, dan, tahun 1593, Joseph Justus Scaliger diangkat sebagai guru besar bahasa Arab. Scaliger berpendapat bahwa para sarjana harus mengenali al-Qur'an untuk memahami budaya Muslim dan bahasa Arab untuk kepentingan mereka sendiri, bukan semata-mata untuk tujuan-tujuan polemik.[17]

Tren ini berlanjut hingga abad ke-17 ketika para sarjana seperti John Selden (w.1654), John Gregory (w.1646), Abraham Wheelock (w.1653), André du Ryer (w.1660) dan Ludovico Marraci (w.1700) menggunakan pengetahuan al-Qur'an mereka dalam bentuk bahasa Arab aslinya di dalam kajian keilmuan mereka. Misalnya, di Inggris, Selden sering mengutip langsung dari al-Qur'an berbahasa Arab dan merujuk pada versi aslinya ketika mengkritisi terjemahan Latin Ketton sebelumnya; dan Wheelock membuat baik terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Inggris, maupun sanggahan terhadap al-Qur'an dengan bahasa Arab.[18] Kemudian di Italia, Marraci harus membuat penyangkalan panjang terhadap al-Qur'an sebelum ia mampu mempublikasikan sendiri terjemahan al-Qur'annya dalam bahasa Italia yang sangat akurat.[19] Terjemahan ini, dan banyak terjemahan yang lain, diproduksi pada abad ke-17, meskipun keputusan Paus Alexander

16 Toomer, *Eastern Wisedome and Learning*, hal. 20.

17 Toomer, *Eastern Wisedome and Learning*, hal. 43.

18 Toomer, *Eastern Wisedome and Learning*, hal. 89, 224.

19 Toomer, *Eastern Wisedome and Learning*, hal. 24–25.

VII (1655-1667) secara resmi melarang penerbitan al-Qur'an dalam bahasa Latin.[20]

Periode Orientalis, Abad ke-18 hingga ke-19

Abad ke-18 menjadi saksi peristiwa kolonisasi orang-orang Eropa terhadap dunia Muslim, kehadiran kekaisaran Utsmani di Eropa, dan awal era Pencerahan. Selama periode ini, berbagai versi al-Qur'an mulai dipublikasikan, dan mulai diciptakan istilah 'Orientalisme'. Para pemikir Barat mulai mempertanyakan secara terbuka dasar-dasar agama, khususnya- Kristiani dan Gereja. Di lingkungan semacam inilah filsuf Perancis Voltaire (w.1778) menulis dramanya yang berjudul *Mahomet: tragédie* (1741) dan menyatakan bahwa al-Qur'an tidak logis dan tidak bisa dibaca.[21]

Sementara itu, usaha yang lain juga dilakukan untuk membuat Eropa memahami secara lebih jauh terhadap Islam dan al-Qur'an. Lembaga pengajaran baru mulai muncul di Paris dan Wina yang menyelenggarakan kursus baik bahasa maupun budaya Islam. Di Inggris, George Sale (w.1736) menerbitkan terjemahan al-Qur'an berbahasa Inggris pertama yang langsung diterjemahkan dari al-Qur'an bahasa Arab; terjemahan ini masih berpengaruh sampai abad ke-20. Pengantar untuk terjemahan Sale ini panjangnya hampir 200 halaman, dan membahas kehidupan Nabi, serta sejarah Islam, teologi dan hukum. Terjemahan Sale inilah yang

20 P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, hal. 12.

21 Dave Hammerbeck, 'Voltaire's Mahomet: The Persistence of Cultural Memory and Pre-Modern Orientalism', AgorA: Online Graduate Humanities Journal, vol. 2, no. 2, 27 May 2007. Diakses 27 Augustus 2007: http://www.humanities.ualberta.ca/agora/Articles.cfm?ArticleNo=154.

dibaca dan dikutip dalam karya-karya Thomas Jefferson (w.1826), salah satu bapak pendiri Amerika.[22]

Selama abad ke-19, edisi bilingul al-Qur'an menjadi semakin umum, dan Universitas Eropa mulai memperluas program studi bahasa Arab dan studi Islam dengan memasukkan analisis al-Qur'an. Di Eropa, seorang sarjana Jerman, Gustav Flügel (w.1870), juga menerbitkan terjemahan al-Qur'an yang sangat penting (1834) yang memperkenalkan sistem penomoran baru untuk ayat-ayatnya. Sistem ini menjadi standar sistem penomoran ayat yang cukup lama digunakan di Barat.[23] Terjemahannya kemudian dikritik, khususnya oleh umat Islam, karena mengadopsi suatu sistem yang tidak sesuai dengan sistem penomoran Islam yang dikenal pada masa itu.[24]

Karena kuantitas ilmu pengetahuan terus meningkat, studi Islam dipindah dari yang awalnya adalah sub-bagian dari studi Oriental, menjadi bidang ilmu pengetahuan akademik yang independen. Dengan perkembangan ini, terjadilah peningkatan dalam bidang studi bahasa Arab, yang menghasilkan berbagai macam publikasi tentang sejarah kebudayaan, politik dan agama Islam, dan meningkatnya jumlah terjemahan dan analisis terhadap teks sejarah dan keagamaan Islam.

---

22 Kevin J. Hayes, 'How Thomas Jefferson Read the Qur'an', iviews.com, 27 January 2007. Diakses 27 Augustus 2007: http://www.iviews.com/Articles/ articles.asp?ref=IV0701-3221.

23 Montgomery Watt and Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970, hal. 58.

24 Perbedaan anatara sistem Flügel' dan sistem penomoran standar Mesir sekarang dapat dilihat dalam *Richard Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953, hal. ix.

Ilmu Pengetahuan Kontemporer tentang Islam dan Al-Qur'an di Barat: Dari Abad ke-20 Sampai Abad ke-21

Para Sarjana dan Ilmu Pengetahuan di Barat: Abad ke 20 sampai ke-21

- Theodor Noldeke (w.1930), orang pertama yang menyusun surat-surat al-Qur'an secara kronologis.
- Richard Bell (w.1952), meyakini al-Qur'an disusun sebelum meninggalnya Nabi Muhammad.
- John Wansbrough (w.2002), pendukung utama pendekatan 'revisionis', percaya bahwa al-Qur'an disusun sekitar 150 tahun setelah meninggalnya Nabi.
- Montgomery Watt (w.2006) meyakini al-Qur'an adalah Firman Allah untuk waktu dan tempat tertentu.
- Christoph Luxenberg percaya bahwa al-Qur'an didasarkan pada dokumen liturgi Kristen berbahasa Aramaik.
- Patricia Crone dan Michael Cook, dalam awal keilmuan mereka, mengklaim Islam adalah sebuah bentuk Yudaisme yang dikenal sebagai Hajarisme.
- Gerd Puin percaya bahwa beberapa bagian al-Qur'an mungkin berusia ratusan tahun lebih tua dari Islam.
- Andrew Rippin percaya bahwa al-Qur'an harus dipahami dalam pemahaman monoteistik yang lebih luas, bukan sebatas lingkungan Arab saja.
- Jane Dammen McAuliffe, editor *Ensiklopedia al-Qur'an*, yang mengedit salah satu karya terpenting mengenai al-Qur'an yang mengajak Muslim dan non-Muslim untuk berpikir bersama.

Pada abad ke-20, studi tentang Islam dan masyarakat Muslim telah muncul sebagai bidang ilmu pengetahuan Barat yang signifikan. Pada periode hampir mutakhir inilah terlihat proliferasi ilmu pengetahuan Barat tentang Islam dan al-Qur'an.

Pada abad ke-20 dan 21 terjadi perpecahan akibat kesenjangan tradisional antara dunia Barat dan dunia Muslim. Hal ini mengakibatkan meningkatnya jumlah sarjana yang berkolaborasi secara lintas iman dan negara asal, dan mengkombinasikan pendekatan Islam tradisional dan pendekatan Barat dalam studi mereka tentang Islam dan al-Qur'an. Karena jumlah umat Islam yang tinggal di Barat telah meningkat, maka tingkat pemahaman para sarjana Barat terhadap Islam dan al-Qur'an pun juga meningkat. Sejak Perang Dunia kedua, khususnya, studi Islam di universitas-universitas di seluruh dunia Barat telah dikembangkan dan diperluas mencakup sejumlah program studi, yang berkaitan dengan bahasa, sejarah dan ilmu-ilmu sosial Islam.

Selama abad ke-20, ilmu pengetahuan keislaman di Barat telah mengembangkan studi al-Qur'an dengan berbagai macam cara pendekatan. Banyak sarjana telah mengeksplorasi aspek-aspek umum terkait al-Qur'an tanpa mempertimbangkan pandangan umat Islam mengenai asal-usulnya. Sementara sarjana yang lain mempertanyakan pemahaman tradisional Muslim mengenai asal-usul al-Qur'an, dengan menerapkan metode yang sama dengan apa yang mereka terapkan pada studi Alkitab.

Beberapa sarjana Barat, seperti John Wansbrough, yang karyanya sudah dibahas secara singkat dalam bab 3, telah mengadopsi sebuah pendekatan bagi studi al-Qur'an dengan menggunakan analisis historis kritis, yang sekarang menjadi norma bagi studi kitab suci umat Kristen dan Yahudi. Perlu dicatat bahwa banyak Muslim telah menolak penggunaan pendekatan ini bagi studi al-Qur'an. Penolakan ini sebagian bisa dijelaskan, karena, seperti yang dibahas sebelumnya, dalam Islam, al-Qur'an memiliki kedudukan yang sama seperti keduduan Yesus Kristus dalam Kekristenan -sebagai manifestasi ilahiah. Dengan demikian, bagi umat Islam, mempertanyakan asal-usul al-Qur'an

mirip dengan mempertanyakan sifat-sifat ilahiah Yesus bagi orang Kristen.

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Edward Said dalam dua kajian utamanya *Orientalism*[25] *dan Culture and Imperialism*,[26] bahwa penting bagi kita untuk memahami, bahwa setiap bentuk studi al-Qur'an, baik oleh orang Muslim maupun oleh sarjana Barat, harus selalu dinilai sebagai produk sarjana tersebut berdasarkan sejarah dan kebudayaan mereka sendiri. Menurut Said, setiap karya ilmiah tentang Islam akan mencerminkan pemahaman budaya, subjektivitas dan prasangka dari sarjana yang bersangkutan. Dengan demikian, ketika membahas berbagai pandangan ilmiah dalam topik al-Qur'an, atau dalam topik-topik yang lain, baik oleh Muslim atau non-Muslim, penting untuk mencoba melihat bagaimana subjektivitas atau prasangka sarjana tersebut turut mempengaruhi karya mereka. Memang penting untuk tetap menyadari pemahaman dan subjektivitas kita sendiri, dan pengaruh dari pemahaman dan subjektivitas tersebut terhadap pandangan-pandangan dan ilmu pengetahuan kita.

Berikut ini kita akan membahas secara singkat karya beberapa sarjana al-Qur'an di Barat. Kami juga memberikan catatan mengenai beberapa sarjana yang lain yang mengadopsi pendekatan yang sama, bagi mahasiswa yang ingin mengeksplorasi masalah ini secara lebih mendalam.

Theodor Noldeke

Sarjana Jerman Theodor Nöldeke (w.1930) menyebut al-Qur'an sebagai sebuah buku 'yang tersusun dari huruf-huruf dan kata-kata yang tidak teratur, dan penuh dengan varian di sana-

25 New York: Pantheon Books, 1978.

26 New York: Knopf, 1993.

sini' sehingga, konsekwensinya, tidak mungkin itu berasal dari Tuhan.[27] Mungkin karena pandangannya yang buruk terhadap al-Qur'an dalam bentuk seperti yang diterima oleh umat Islam itu, Nöldeke menjadi salah satu sarjana yang mengawali bekerja menata ulang al-Qur'an menjadi bentuk yang lebih kronologis. Penataan ulangnya terhadap surat-surat dalam al-Qur'an, yang kemudian dipakai oleh Richard Bell dalam penaataan ulangnya sediri atas al-Qur'an di kemudian hari, mengasumsikan 'perombakan gaya secara progresif, dimulai dengan paragraf-paragraf ayat yang puitis, dan secara bertahap menjadi lebih prosais.'[28] Nöldeke menerima koherensi struktural dalam bagian-bagian inti teks al-Qur'an, tetapi ia memeriksa fraseologi, bentuk, dan style paragraf dalam surat-surat al-Qur'an untuk menentukan bagaimana konsekwensi perangkaian al-Qur'an selanjutnya.[29]

Karya Noldeke ini telah dipuji oleh beberapa orang sebagai 'studi atas al-Qur'an pertama yang benar-benar ilmiah'[30] dan dijadikan acuan standar bagi studi al-Qur'an selanjutnya.[31] Bell berpendapat bahwa Noldeke sangat mendasarkan pada bentuk gaya untuk menentukan urutan surat-surat al-Qur'an, dan mengasumsikan bahwa emosi dan antusiasme Muhammad semakin memudar dan menjadi sangat sederhana. Tetapi dia juga mengkritik kegagalan Noldeke untuk mengenali bahwa

27 Theodor Nöldeke, 'The Qur'an', *Sketches from Eastern History*, trans. J.S. Black, Beirut, Khayats, 1963.

28 Bell, *Introduction to the Qur'an*, hal. 101.

29 Andrew Rippin, 'Review: Reading the Qur'an with Richard Bell', *Journal of the American Oriental Society*, vol. 112, no. 4, Oct–Dec 1992, hal. 639–647.

30 Todd Lawson, 'Review: The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book', *Journal of the American Oriental Society*, vol. 122, no. 3, Jul–Sept 2002, hal. 658.

31 Bell, *Introduction to the Qur'an*, hal. 102.

beberapa bagian dalam surat tertentu ada yang salah dalam urutan kronologisnya.[32]

John Wansbrough

Sarjana Inggris John Wansbrough (w. 2002) adalah salah satu pendukung utama pendekatan 'revisionis' al-Qur'an. Karyanya merupakan hasil pengujian terhadap bukti-bukti penerimaan dan kanonisasi al-Qur'an. Di antara klaimnya adalah pernyataan bahwa al-Qur'an itu belum selesai sampai sekitar 150 tahun setelah meninggalnya Nabi, dan pandangan tradisional mengenai pengompilasian al-Qur'an hanyalah 'sejarah penyelamatan' atau mitos yang dahulu diciptakan oleh orang-orang Muslim pada periode Bani Umayyah (41-132/661-750).[33] Wansbrough berpikir bahwa Islam lebih mungkin untuk disebut sebagai sebuah sekte yang lahir dari perdebatan dalam tradisi Yahudi-Kristen.[34]

Sarjana lain yang mengadopsi pendekatan yang agak mirip dengan 'revisionis' adalah Gerald Hawting, Patricia Crone, Michael Cook, Christoph Luxenberg, dan Gerd Puin. Namun, orang Islam pada umumnya lebih mengkritik pendekatan Wansbrough, yang dipandang kurang mengenali dasar-dasar keyakinan Islam terhadap al-Qur'an. Pendekatannya juga telah dikritik oleh beberapa sarjana Barat, yang mencatat bahwa jarak antara zaman Nabi dan bukti teks al-Qur'an yang paling awal sebetulnya jauh lebih pendek dari apa yang ia nyatakan,[35] mereka juga mempertanyakan asumsi bahwa proses kompilasi al-Qur'an

---

32 Bell, *Introduction to the Qur'an*, hal. 103.

33 John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, New York: Prometheus Books, 2004, hal. 43–50, 202.

34 Wansbrough, *Qur'anic Studies*, hal. 78–81.

35 Lihat, Misalnya, Peter von Sivers, 'The Islamic Origins Debate Goes Public'. *History Compass* 1 (November 2003), hal. 11; Estelle Whelan, 'Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an', *Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, no. 1 (Jan–Mar 1998), hal. 1–14; Leor Harevi, 'The Paradox of

sama dengan proses kompilasi Alkitab, yang berlangsung jauh lebih lama.[36]

Patricia Crone dan Michael Cook

Seperti Wansbrough, Patricia Crone dan Michael Cook juga mempertanyakan asal-usul al-Qur'an, dan menyatakan adanya keterkaitan yang mungkin terjalin dengan Yudaisme. Dalam mereka yang kontroversial, *Hagarism: The Making of the Islamic World*,[37] Crone dan Cook menyebut Islam sebagai "Hajarisme", berdasarkan klaim Muhammad yang menyatakan sebagai keturunan dari budak istri Nabi Ibrahim, Siti Hajar. Mereka juga mengklaim bahwa istilah 'Muslim' tidak umum digunakan pada awal-awal keislaman, dan bahwa agama Islam pada asalnya adalah bentuk Yudaisme yang dipraktekkan oleh pengikut Hajar.[38] Mereka berpendapat bahwa al-Qur'an pertama kali mulai dikompilasi di bawah pemerintahan gubernur al-Hajjaj dari Irak, sekitar tahun 85/705,[39] dan bahwa ide hijrah, atau migrasi Muhammad dan masyarakat Muslim awal ke Madinah pada tahun 622, mungkin menjadi sebuah ide jauh setelah meninggalnya Muhammad.[40]

Meskipun karya mereka menghadirkan beberapa ide baru yang menarik, tapi begitu karya tersebut dipublikasikan, segera terjadi serangan dari sarjana Muslim dan juga non-Muslim, karena karya tersebut dianggap sangat mengandalkan sumber-sumber

---

Islamization: Tombstone Inscriptions, Qur'anic Recitations, and the Problem of Religious Change', *History of Religions*, vol. 44 (2004), hal. 127–128.

36 Lihat, Misalnya, Estelle Whelan, 'Forgotten Witness', hal. 2.

37 Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977.

38 Toby Lester, 'What is the Koran?', hal.46, *The Atlantic Monthly*, January 1999, vol. 283, no. 1, hal. 43–56.

39 Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977, hal. 18.

40 Lester, 'What is the Koran?', hal. 46.

yang saling bertentangan.[41] Wansbrough sendiri tampaknya telah mengkritisi asumsi metodologis Crone dan Cook.[42] Demikian juga Stephen Humphreys, yang mengkritik 'penggunaan (atau penyalahgunaan) sumber-sumber Yunani dan Siria',[43] dan sarjana yang lain menganggapnya tidak hanya berbau anti-Islam, tapi juga anti-Arab.[44] Dalam karya mereka berikutnya, Crone dan Cook telah menjauhi klaim-klaim mereka yang kontroversial, tetapi masih mempertanyakan baik pandangan-pandangan Muslim maupun ortodoksi Barat mengenai sejarah Islam.[45]

Andrew Rippin

Andrew Rippin juga dikenal karena mempertanyakan pandangan tradisional mengenai sejarah Islam. Dia telah dianggap sebagai, 'interpretator Wansbrough yang paling banyak dirujuk'[46], sebuah hubungan yang dilekatkan karena Rippin mengedit karya mutakhir Wansbrough *Qur'anic Studies: Sources and Methodes of Scriptural Interpretation*.[47] Argumen yang dikemukakan Rippin mengenai sejarah dan interpretasi al-Qur'an antara lain bahwa al-Qur'an harus dipahami dalam lingkup monoteistik yang lebih luas, bukan semata-mata dalam lingkup lingkungan Arab semata;

---

41 Lester, 'What is the Koran?', hal. 46.

42 John Wansbrough, 'Review', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 41, no. 1, 1978, hal. 155–156.

43 R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, revised edition, Princeton: Princeton University Press, 1991, hal. 85.

44 http://www.islaam.net/main/display.php?part=2&category=&id=910.

45 Lihat Peter von Sivers, 'The Islamic Origins Debate Goes Public', *History Compass*, vol. 1 (2003), ME 058, pp. 1–16, dan Liaquat Ali Khan, 'Hagarism – The Story of a Book Written by Infidels for Infidels', *The Daily Star*, vol. 5, no. 680, 28 April 2006. Diakses 25 Mei 2007: http:// www.thedailystar.net/2006/04/28/d60428020635.htm.

46 Jawid A. Mojaddedi, 'Taking Islam Seriously: The Legacy of John Wansbrough', hal. 108, *Journal of Semitic Studies*, vol. 45, no. 1, Spring 2000, hal. 103–114.

47 Wansbrough, *Quranic Studies*.

selain itu, juga harus diletakan dalam situasi tradisi sastranya, dan pada titik pumpun studi respon-pembaca.[48] Karya-karya awal Rippin kebanyakan dipublikasikan jadi satu tahun 2001, berjudul *The Qur'an and Its Interpretative Tradition*,[49] yang mencakup 22 artikel Rippin, meliputi banyak sekali topik, mulai dari analisis terhadap karya John Wansbrough, hingga pembahasannya mengenai hakikat dan perkembangan tradisi tafsir.

Respon terhadap karya Rippin bervariasi. Beberapa sarjana menuduh Rippin terkait 'menyingkirkan sejarah semaunya sendiri demi analisis sastra'.[50] Karyanya juga dipuji, misalnya oleh Norman Calder[51] dan Andreas Christmann, yang menggambarkan dia sebagai 'salah satu sarjana yang paling produktif dan terkemuka mengenai tafsir awal'.[52] Secara umum, karya Rippin tentang perkembangan tafsir awal dapat diterima dengan baik, dan diakui telah memberikan kontribusi yang berharga bagi ilmu pengetahuan al-Qur'an.

Christoph Luxenberg

'Christoph Luxenberg' tampaknya merupakan nama samaran seorang sarjana Jermanyang juga membantah pandangan Muslim ortodoks mengenai al-Qur'an, yang menyatakan bahwa al-Qur'an didasarkan pada dokumen liturgi Kristen yang ditulis dalam

48 Issa J. Boullatta (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, London: Curzon Press, 2000, hal. 145.

49 Andrew Rippin (ed.), *The Qur'an and its Interpretative Tradition*, Aldershot: Variorum Publishing, 2001.

50 Norman Calder, 'Review', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. 50, no. 3, 1987, hal. 545–546.

51 Lihat, Misalnya, Norman Calder, 'Review', *Journal of Semitic Studies*, vol. 35, no. 2, 1990, hal. 333–335.

52 Andreas Christmann, 'Review', hal. 375, *Journal of Semitic Studies*, vol. 47, no. 2, 2002, hal. 374–375.

bahasa yang lebih dekat dengan bahasa Aramaik dibanding Arab.[53] Argumen ini didasarkan pada pengetahuan Luxenberg tentang bahasa Semit awal dan studinya terhadap salinan-salinan naskah al-Qur'an yang paling tua.[54] Luxenberg berpendapat bahwa pemahaman al-Qur'an saat ini didasarkan pada pemahaman yang salah terhadap konteks dan fungsi aslinya. Mungkin salah satu klaimnya yang paling terkenal adalah bahwa kata *hurin*, yang sering diartikan teman muda atau perawan di surga, sebenarnya adalah kata bahasa Aramaik artinya 'kismis putih' atau 'anggur putih'.[55]

Gerald Hawting, seorang sarjana yang juga mempertanyakan pemahaman Islam ortodoks, mengatakan studi Luxenberg tersebut 'serampangan'. Hawting mengatakan rekomposisi al-Qur'an yang diusulkan Luxenberg terlalu banyak menonjolkan prakonsepsinya sendiri tentang apa-apa yang harus ada dalam teks .[56] Hasrat menggebu Luxenberg untuk berusaha mengidentifikasi bahasa Aramaik atau Suriah di balik bacaan al-Qur'an juga dicurigai oleh para sarjana lain, dan metodologinya dianggap 'mengandaikan hasilnya sediri'.[57] Terlepas dari semua kritik kepadanya, studi Luxenberg dikatakan telah 'memperkenalkan era yang sepenuhnya baru bagi studi al-Qur'an' di Barat.[58]

---

53 Stefan Theil, 'Challenging the Quran: Scholar's New Book, A Commentary on the Qur'an's Early Genesis', dikutip Nerina Rustomji, 'American Visions of the Houri', *The Muslim World*, vol. 97, Januari 2007, hal. 88.

54 Alexander Stille, 'Radical New Views of Islam and the Origins of the Koran', *New York Times*, 2 Maret 2002.

55 Theil, 'Challenging the Quran', hal. 88.

56 Angelika Neuwirth, 'Qur'an and History – A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an', *Journal of Qur'anic Studies*, vol. V, no. 1, 2003, hal. 1–18.

57 Neuwirth, 'Qur'an and History', hal. 1–18.

58 Theil, 'Challenging the Quran', hal. 88.

Gerd Puin

Berbeda dengan anggapan bahwa al-Qur'an ditulis setelah masa Muhammad, cendekiawan Jerman, Gerd Puin berpendapat bahwa bagian-bagian al-Qur'an 'bahkan mungkin seratus tahun lebih tua dari Islam itu sendiri', dan hampir mungkin bahwa al-Qur'an adalah 'sekumpulan teks yang tidak sepenuhnya dipahami bahkan pada masa Muhammad sekalipun'.[59] Pernyataan ini didasarkan pada studi Puin terhadap sebagian dari 15.000 lembaran kertas kuno yang ditemukan di Yaman tahun 1972, dan dikatakan mengandung banyak rekaman dan catatan ayat-ayat al-Qur'an yang diketahui paling tua.[60] Puin mengklaim bahwa teks al-Qur'an yang ditemukan di Yaman itu memperlihatkan urut-urutan ayat dan variasi teks yang tidak biasa. Dia percaya bahwa seperlima dari teks al-Qur'an 'tidak dapat dipahami', dan dengan membuktikan bahwa al-Qur'an 'memiliki sejarah', ia mengklaim bahwa ia akan membuka keterlibatan bagi Muslim dalam diskusi tentang al-Qur'an yang tidak mengasumsikannya 'hanya sebagai Firman Tuhan yang tidak berubah.'[61]

Pandangan Puin tentang manuskrip Yaman yang potensial itu diperbincangkan oleh para sarjana al-Qur'an yang lain, yang mengakui adanya pengaruh yang sangat potensial, bahwa variasi bacaan dan urut-urutan ayat akan membuka pemahaman modern terkait sejarah awalnya.[62] Namun, mengingat ketidaktersediaan manuskrip Yaman pada tahap ini, sulit bagi siapa pun untuk menawarkan evaluasi terhadap klaim-klaim Puin ini.

59 Lester, 'What is the Koran?', hal. 283.

60 Lester, 'What is the Koran?', hal. 43–44.

61 Lester, 'What is the Koran?', hal. 44.

62 Lester, 'What is the Koran?', hal. 45.

Richard Bell dan William Montgomery Watt

Dua sarjana Islam dan al-Qur'an yang memiliki dampak signifikan terhadap pemahaman Barat mengenai al-Qur'an adalah Richard Bell (w.1952) dan Montgomery Watt (w.2006). Kedua sarjana inilah yang bertanggung jawab atas karya signifikan, *the Introduction to the Qur'an*, sebuah buku yang ditulis oleh Bell dan kemudian direvisi oleh Watt.[63] Karya ini menguraikan latar belakang sejarah kehidupan dan karakter Nabi Muhammad, dan juga menjelaskan pandangan para sarjana Muslim dan Barat mengenai sejarah, bentuk dan kronologi al-Qur'an.[64]

Bell adalah seorang sarjana Islam dan seorang menteri dari Gereja Skotlandia. Dia mengabdikan sebagian besar hidupnya untuk meneliti kemungkinan pengaruh Kristen terhadap Islam, dan struktur, kronologi dan komposisi al-Qur'an. Karya utamanya adalah *The Qur'an Translaed, with a Critical Rearrangement of the surrahs*,[65] dan dia adalah orang yang dikenal karena menyusun kembali teks al-Qur'an, sebagian didasarkan pada urutan yang dibuat sebelumya oleh Gustav Flügel dan Theodor Noldeke. Bell melihat al-Qur'an sebagai teks kompleks yang layak dikaji secara serius, dan berkomentar bahwa hanya sedikit saja buku 'yang memiliki pengaruh yang lebih luas atau lebih dalam pada jiwa manusia'.[66] Ia juga berpendapat bahwa 'bentuk al-Qur'an yang sekarang ... didasarkan pada dokumen-dokumen tertulis pada

---

63 Watt and Bell, *Introduction to the Qur'an*, 2001.

64 Watt and Bell, *Introduction to the Qur'an*.

65 Richard Bell, The *Qur'an Translated, with a Critical Rearrangement of the Surahs*, Edinburgh: T & T Clark, 1937–1939.

66 Bell, *Introduction to the Qur'an*, hal. 1.

masa hidup Muhammad',[67] dan bahwa studi al-Qur'an modern 'belum secara serius mempertanyakan keasliannya'.[68]

Bell, bagaimanapun juga, mempertanyakan keyakinan umat Islam bahwa al-Qur'an merupakan firman wahyu yang langsung berasal dari Allah. Dia percaya bahwa Muhammad memainkan peran penting di balik penyusunan dan penulisan al-Qur'an. Muhammad 'ingin memberikan kepada pengikutnya sesuatu yang mirip dengan Alkitab yang dibaca... oleh penganut monoteis lainnya'.[69] Selanjutnya, Bell meyakini bahwa wahyu mengalami cukup banyak revisi selama masa hidup Nabi, dan akhirnya disatukan sebagai kitab suci tertulis yang diselesaikan selama periode yang ia sebut sebagai "Periode Kitab", yaitu delapan tahun terakhir kehidupan Muhammad di Madinah (ca.2-11/624-632).[70]

Secara umum, karya-karya Bell dianggap sebagai kontribusi yang sangat berharga di bidangnya, yang telah membantu untuk menggeser fokus ilmu pengetahuan Barat, dari teori-teori tentang al-Qur'an menuju studi tentang teks aktual al-Qur'an itu sendiri.[71] Tanggapan terhadap aspek-aspek khusus dari karya-karya keilmuan Bell juga bervariasi. Misalnya, terjemahan al-Qur'an yang ia ciptakan telah dianggap sebagai perangkat yang sangat berguna untuk mendemonstrasikan teori-teorinya, tetapi juga telah dikritik oleh para sarjana yang lain termasuk Andrew Rippin, yang menyebut terjemahan itu 'sangat sulit untuk

67 Bell, *Introduction to the Qur'an*, dikutip dalam Ibn Warraq (ed.), *What the Koran Really Says*, New York: Prometheus Books, 2002, hal. 549.

68 Bell, *Introduction to the Qur'an*, hal. 44.

69 Bell, *Introduction to the Qur'an*, hal. 129.

70 Ibn Warraq, 'Introduction to Richard Bell', dalam Ibn Warraq (ed.), *What the Koran Really Says*, hal. 518.

71 Rippin, 'Review: Reading the Qur'an with Richard Bell', hal. 639–647.

sekedar "dibaca"', karena kegagalan Bell dalam 'menyampaikan secara langsung pikiran dalam teks'.[72]

Seperti Bell, pendeta dan sarjana dari Skotlandia Montgomery Watt mendedikasikan hidupnya selama bertahun-tahun untuk studi ilmiah terkait Islam, dan bertanggung jawab atas revisi utama buku Bell yang berjudul *Introduction to the Qur'an* pada tahun 1970. Berbeda dengan Bell, Watt percaya bahwa 'al-Qur'an datang dari Allah [dan] itu menginspirasi secara Ilahiah.'[73] Watt percaya bahwa al-Qur'an adalah Firman Tuhan untuk waktu dan tempat tertentu, dan seperti Alkitab, perintah yang diberikan dalam al-Qur'an adalah valid untuk masyarakat yang dimaksud al-Qur'an tersebut.[74] Dia tidak mendukung untuk memperbandingkan antara al-Qur'an dengan Alkitab, dengan alasan bahwa al-Qur'an diterima oleh Muhammad 'dalam kurun waktu kurang dari 25 tahun, sementara dari Musa kepada Paulus [ada] [masa] sekitar 1.300 tahun'.[75] Penghormatannya terhadap al-Qur'an tercermin dalam praktik yang dilaporkannya, terkait penggunaan bagian-bagian tertentu dari al-Qur'an dan teks-teks Islam lainnya dalam meditasinya sehari-hari.[76] Watt dikenal sebagai 'Orientalis terakhir'[77] dan dianggap sebagai figur utama dan kontributor utama di Barat dalam studi sejarah Islam.

---

72 Rippin, 'Review: Reading the Qur'an with Richard Bell', hal. 643.

73 Bashir Maan and Alastair McIntosh, 'Interview: William Montgomery Watt', *The Coracle*, 3(51), 2000, hal. 8–11, cited at Alastair McIntosh. Diakses: 13 Mei 2007: http://www.alastairmcintosh.com/articles/2000_watt.htm.

74 Maan and McIntosh, 'Interview: William Montgomery Watt'.

75 Maan and McIntosh, 'Interview: William Montgomery Watt'.

76 Richard Holloway, 'Obituary: William Montgomery Watt', The Guardian, 14 November 2006.

77 Maan and McIntosh, 'Interview: William Montgomery Watt'.

Sarjana Muslim di Lingkungan Barat

Karena jumlah sarjana Muslim di universitas Barat semakin meningkat, maka pendekatan baru terhadap al-Qur'an - yang menggabungkan metodologi Islam tradisional dengan teori-teori modern di berbagai bidang seperti linguistik dan feminisme - mulai dilakukan. Di antara sarjana tersebut adalah tokoh-tokoh seperti Fazlur Rahman, yang memfokuskan sebagian besar karyanya pada pertimbangan pentingnya konteks dalam penafsiran al-Qur'an; Amina Wadud, seorang sarjana feminis al-Qur'an; Mohammed Arkoun, yang menggabungkan berbagai disiplin ilmu pengetahuan dalam studinya tentang hermeneutika al-Qur'an; Khaled Abou El Fadl, seorang ahli hukum Islam, yang sangat kritis terhadap pembacaan al-Qur'an secara literer. Karya-karya para sarjana tersebut akan dibahas secara lebih mendalam pada Bab 12. Sarjana Muslim yang lain yang berada di lembaga-lembaga Barat yang telah memberikan kontribusi bagi pemahaman kontemporer atas al-Qur'an termasuk sarjana Amerika kelahiran Pakistan, Asma Barlas, dan sarjana kelahiran Mesir, Nasr Hamid Abu Zayd, yang pada saat menulis karyanya tinggal di Belanda.

Jane Dammen McAuliffe dan Ensiklopedia Al-Qur'an

Meningkatnya jumlah penelitian kolaboratif dalam studi al-Qur'an saat ini mungkin menjadi sangat terlihat dengan hadirnya karya *Encyclopedia of the Qur'an*, sebuah ensiklopedi online dan *hardcopy* yang pertama kali diterbitkan oleh E.J. Brill pada tahun 2001. *Encyclopaedia* tersebut berisi tentang karya-karya ilmiah utama dari para sarjana Muslim dan non-Muslim di berbagai bidang seperti analisis linguistik, retorika dan narasi al-Qur'an. Ensiklopedia tersebut menyediakan data yang ekstensif tentang istilah, konsep, tempat dan sejarah, dan penafsiran seputar subjek-subjek dalam lingkup studi al-Qur'an. Karya lima jilid ini

merupakan karya komprehensif pertama, referensi multi-volume tentang al-Qur'an yang ditulis dengan bahasa Barat.[78]

Editor utama ensiklopedia ini, Jane Dammen McAuliffe, memperoleh Ph.D. dalam bidang studi Islam pada tahun 1984, dan sejak saat itu telah banyak menulis tentang banyak topik dalam bidang ini. Sebagian besar karyanya telah difokuskan pada al-Qur'an dan interpretasinya, serta sejarah awal Islam dan hubungan antara Islam dan Kristen. Misalnya, dalam tulisannya yang dipublikasikan pada tahun 1991, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*,[79] McAuliffe di situ menganalisis perujukan al-Qur'an secara positif kepada Kristen, setelah ia memeriksa dengan cermat sepuluh abad penafsiran-penafsiran yang dilakukan dalam Islam.

Ringkasan

Beberapa poin penting yang telah kita bahas dalam bab ini meliputi:

- Pada era pemerintahan Muslim Spanyol, terjadi interaksi ilmiah yang signifikan antara komunitas Muslim, Yahudi dan Kristen.
- Ketertarikan Barat untuk mengkaji Islam secara lebih luas dimulai pada sekitar abad ke-11, ketika karya-karya Arab mulai banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Latin.
- Awal perkembangan ilmu pengetahuan al-Qur'an di Barat mengundang polemik yang besar.
- Teori-teori alternatif tentang asal-usul al-Qur'an yang dikembangkan di Barat telah mempertanyakan tentang

78 Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2001–2006.

79 Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, New York: Cambridge University Press, 1991.

kapan al-Qur'an disusun, siapa identitas penulisnya, dan dalam bahasa apa al-Qur'an pada asal-mulanya ditulis.

- Hari ini, jumlah karya ilmiah-kolaboratif tentang al-Qur'an sudah semakin meningkat, dan jumlah sarjana Muslim yang bergabung bersama institusi-institusi di Barat, yang menggabungkan pendekatan tradisional dan pendekatan modern dalam memahami al-Qur'an, juga semakin meningkat jumlahnya.

Rekomendasi Bacaan

Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an, Indeks*, 5 volume ditambah index, Leiden: E.J. Brill, 2001-2006.

- Ensiklopedia ini berisi hampir 1.000 artikel tentang istilah, konsep, sejarah, tokoh, dan penafsiran al-Qur'an. Sejumlah sarjana Muslim dan non-Muslim telah berkontribusi memberikan tulisan tentang tema-tema atau subyek-subjek terpenting dalam studi al-Qur'an. Ensiklopeia ini merupakan karya multi-volume dan referensi komprehensif pertama tentang al-Qur'an yang ditulis dalam bahasa Barat.

Andrew Rippin, *Muslim: Their Relegious Beliefs and Practices*, 3th Edition, London: Routledge, 2005.

- Dalam buku ini Rippin memaparkan mengenai pemikiran dan sejarah Islam, semenjak periode pembentukannya sampai sekarang. Dia mengadopsi pendekatan kritis terhadap Islam, dan memberikan perhatian khusus terhadap sumber al-Qur'an dan hadits. Rippin juga menguraikan interaksi Muslim dengan kedua sumber tersebut dan dampak dan pengaruhnya terhadap pengembangan dan formasi teologi dan hukum, mulai dari periode abad pertengahan sampai zaman modern.

John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methodes of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977; dicetak ulang, New York: Prometheus Books, 2004 dengan kata pengantar yang baru dan catatan oleh Andrew Rippin.

- Dalam buku ini Wansbrough menggunakan teknik kritik-biblikal untuk menganalisis al-Qur'an. Dia mengusulkan agar studi Islam harus dibagi menjadi kitab kuno, propetologi, dan bahasa suci. Wansbrough kemudian fokus pada analisis al-Qur'an, sehingga ia kemudian mengembangkan semacam penafsiran kitab suci Islam berdasarkan analisis bentuk. Dalam edisi cetak ulang tahun 2004, Andrew Rippin telah menambahkan kata pengantar dan beberapa catatan panduan subtansial yang membuat teks tersebut lebih mudah dipahami.

Montgomery Watt dan Richard Bell, *Introduction of the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.

- Dalam buku pengantar ini Watt dan Bell meneliti latar belakang sejarah al-Qur'an serta karakter Nabi Muhammad. Di dalamnya mereka mengemukakan pandangan para sarjana Muslim dan non-Muslim dan menjelaskan sejarah, bentuk dan kronologi al-Qur'an.

Bab 7

Terjemahan Al-Qur'an

TERJEMAH AL-QUR'AN ADALAH SALAH SATU topik yang paling penting dalam kajian al-Qur'an saat ini. Utamanya karena buku yang mungkin pertama kali akan ditemui oleh pembaca non-Arab yang berusaha memahami Islam dan kitab suci mereka adalah terjemah al-Qur'an. Namun, mayoritas umat Muslim tidak menganggap terjemahan al-Qur'an setara dengan al-Qur'an. Karena umat Muslim meyakini bahwa al-Qur'an diturunkan secara langsung kepada Nabi Muhammad dalam bahasa Arab, oleh karenanya pelestarian terhadap bentuk orisinal bahasa tersebut merupakan hal yang sangat penting. Meski sejak permulaan Islam beberapa bagian al-Qur'an telah diterjemahkan dalam bahasa non-Arab dan akhir-akhir ini terjemahan telah sampai pula pada posisi yang cukup minor dalam keilmuan Islam, para ulama terus menekankan pentingnya belajar bahasa Arab dan terlibat dengan teks asli daripada mempelajari al-Qur'an dalam bentuk terjemahan.

Dalam bab ini kita akan membahas:

- Sejarah terjemahan al-Qur'an oleh kaum Muslim dan non-Muslim;
- Perdebatan kaum Muslim antara kelompok pendukung dan penentang terjemah al-Qur'an;

- Perbedaan pendekatan dalam penerjemahan di kalangan umat Islam;
- Studi kasus terhadap penerjemahan sebagian ayat al-Qur'an yang masih diperdebatkan;
- Panduan singkat untuk beberapa terjemahan al-Qur'an berbahasa Inggris.

Awal Ketertarikan Muslim Dalam Penerjemahan Al-Qur'an

Pertanyaan ini pada dasarnya telah menarik perhatian umat Islam sejak awal abad 1 H / 7 M. Meskipun komunitas Muslim awal sebagian besar terdiri dari masyarakat Arab (komunitas yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa utama), jumlah orang-orang non-Arab yang konversi ke agama Islam terus bertambah, termasuk di dalamnya orang-orang yang berbahasa Persia, Berber dan Syria. Dalam tahap-tahap awal tersebut, orang-orang Muslim Arab memegang sentralitas kekuasaan dan kendali politik terhadap berbagai komunitas lain; mereka seringkali terpilih sebagai khalifah, penguasa, gubernur dan jenderal. Sebagai imbasnya, bahasa Arab menjadi bahasa administratif, bahasa akademik dan bahasa penguasa, dan secara bertahap pengaruhnya merambah hingga seluruh pelosok daerah kekuasaan khalifah. Situasi inilah yang menyebabkan sebagian besar orang-orang yang pindah ke Islam tidak lari ke terjemahan al-Qur'an. Sebaliknya, mereka justru belajar bahasa Arab dan dalam beberapa hal bisa dipahami bahwa mereka telah 'ter-arab-kan'.

Bagaimanapun sejarah Islam, bahkan sejak masa Nabi, telah memberi bukti bahwa pada masa tersebut telah muncul keinginan untuk menerjemahkan, setidaknya beberapa bagian dari al-Qur'an. Upaya-upaya awal tersebut banyak difokuskan pada terjemahan dari bahasa Arab ke bahasa Persia. Hal ini

dapat dimengerti mengingat paska dominasi Arab, Persia telah memainkan peran penting dalam dimensi budaya dan intelektual hingga membentuk formasi peradaban Islam awal. Selain itu, Persia juga menjadi rumpun linguistik terbesar kedua yang digunakan umat Islam, setelah rumpun bahasa Arab. Sejarah juga telah mencatat bahwa salah satu orang Persia paling awal yang melakukan konversi ke agama Islam dan menjadi sahabat Nabi, Salman al-Farisi (d.35/656), telah menerjemahkan surah pertama dari al-Qur'an yang terdiri dari tujuh ayat ke dalam bahasa Persia.[1]

Terkait dengan ritual *ubudiyah* (solat), terdapat satu pandangan yang cukup terkenal yang diatribusikan kepada tokoh utama madzhab Hanafi, Abu Hanifah (d.150/767), yang mengatakan bahwa dalam keadaan tertentu seorang Muslim diperbolehkan membaca al-Qur'an dalam bahasa Persia.[2] Hal ini diperbolehkan bagi Muslim yang berbahasa Persia untuk membaca al-Qur'an dalam bahasa mereka sendiri selama melakukan sholat, khususnya yang belum mampu membaca al-Qur'an dalam bahasa Arab. Abu Hanifah percaya bahwa oleh karena sholat merupakan kewajiban dan salah satu rukun Islam, seseorang tidak boleh meninggalkan sholat hanya karena mereka belum bisa membaca surah pertama dari al-Qur'an -syarat minimal dalam sholat- dalam bahasa Arab. Pandangan ini dianut oleh ulama selanjutnya seperti Ibn Taymiyyah (d.728/1328) dan juga nampak dalam fatwa kontemporer tahun 2005 berikut ini:

> Pertanyaan:
>
> Apakah diperbolehkan bagi seorang Muslim untuk membaca atau menghafal al-Qur'an dalam bahasa lain selain Arab?

---

1 Hdayet Aydar and Necmettn Gökkir, 'Discussions on the Language of Prayer in Turkey: A Modern Version of the Classical Debate', h. 123–124, *Turkish Studies*, vol. 8, no. 1, 2007, h. 121–136.

2 Aydar and Gökkir, 'Discussions on the Language of Prayer in Turkey', h. 125.

Jawaban:
Jika seorang Muslim tidak dapat membaca atau menghafal al-Qur'an dalam bahasa Arab, maka diperbolehkan baginya untuk menggunakan bahasa lain, ini lebih baik daripada meninggalkan sama sekali. Allah berfirman: 'Allah tidak membebani seseorang di luar kemampuannya' (Q.2:286).[3]

Tradisi Muslim juga menunjukkan bahwa praktik menguraikan makna al-Qur'an dalam bahasa daerah (lokal) setelah dibaca dalam bahasa Arab merupakan tradisi yang umum di masa awal Islam.[4] Beberapa penguasa Arab ketika memperlakukan daerah yang baru ditaklukkan terkadang juga memperlihatkan perhatiannya dalam menerjemahkan al-Qur'an dalam bahasa lokal. Namun tampaknya tidak ada usaha yang dilakukan untuk menerjemahkan seluruh isi al-Qur'an ke dalam bahasa lain selama periode awal Islam.

Non-Muslim dan Penerjemahan al-Qur'an

Ketertarikan non-Muslim dalam menerjemahkan al-Qur'an dimulai sejak periode awal Islam, ketika beberapa orang Kristen yang tinggal di daerah-daerah seperti Suriah, mulai menerjemahkan beberapa bagian dari al-Qur'an ke dalam bahasa Syria (Syriah). Mungkin itu merupakan bentuk-bentuk terjemahan awal yang dibuat dengan tujuan polemik dan terjemahan-terjemahan tersebut menjadi sebuah preseden bagi kepentingan non-Muslim selanjutnya dalam penerjemahan al-Qur'an di Eropa.

---

3 Membaca atau menghafalkan al-Qur'an dalam bahasa selain Arab. Fatwa No. 89. *Fatwas Delivered by Shaikhul-Islam Ahmad Ibn Taimiah*. Dipublikasikan pada 13 Februari 2005. Diakses pada 12 Februari 2007: http://www. qurancomplex. org/qfatwa/display.asp?f=89&l=eng&ps=subFtwa.

4 Hartmut Bobzin, 'Translations of the Qur'an', dalam J.D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 5, h. 341.

Penerjemahan al-Qur'an pertama di Eropa diperkirakan terjadi pada abad ke-12. Ketika itu Peter the Venerable, kepala Biara dari Cluny (d.1156), sangat tertarik untuk melakukan perlawanan terhadap Islam, baik secara teologis maupun akademis. Saat itu, banyak orang Eropa melihat Islam sebagai ancaman intelektual dan politik. Dengan demikian, dia menugaskan tim penerjemah untuk menghasilkan sejumlah karya, termasuk terjemah al-Qur'an berbahasa Latin. Terjemah ini selesai pada tahun 1143 oleh orang Inggris Robert of Ketton (fl.1136-1157), dan kemudian diterbitkan pada tahun 1543, setelah munculnya alat percetakan di Eropa.[5]

Pada abad ke-16 dan ke-17, penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Eropa mulai bergeliat. Terjemah lengkap tertua dalam bahasa Eropa telah dilakukan pada tahun 1547 oleh orang Italia bernama Andrea Arrivabene, dimana karya tersebut merupakan parafrase terhadap karya terjemahan Ketton sebelumnya dalam bahasa Latin.[6] Terjemahan-terjemahan inilah yang menjadi titik tolak bagi penerjemahan selanjutnya pada abad ke-16, ke-17 dan ke-18. Sebagai contoh, pendeta Jerman, Salomon Schweigger (d.1622), telah menyelesaikan terjemahannya pada tahun 1616. Berdasarkan karya Schweigger tersebut, sebuah terjemah al-Qur'an berbahasa Belanda yang masih belum diketahui pengarangnya juga dicetak pada tahun 1641. Beberapa tahun kemudian, tepatnya pada 1647, André du Ryer (d.1660) menerjemahkan al-Qur'an dalam bahasa Perancis. Pada pertengahan abad ke-17, tepatnya 1649, terjemah al-Qur'an pertama kali dalam bahasa Inggris diterbitkan oleh penulis Skotlandia Alexander Ross (d.1654),[7] dengan judul: *The*

---

5 Bobzin, 'Translations of the Qur'an', h. 344.Lihat bab 6 (volume ini) untuk diskusi lebih lanjut tentang terjemahan awal dari Bahasa Arab.

6 Bobzin, 'Translations of the Qur'an', h. 346.

7 Bobzin, 'Translations of the Qur'an', h. 347.

Alcoran of Mahomet translated out of Arabique into French, by the Sieur Du Ryer . . . And newly Englished, for the satisfaction of all that desire to look into the Turkish vanities (London, 1649). Ross tidak memiliki pengetahuan sama sekali tentang bahasa Arab dan pemahaman terhadap bahasa Perancis juga kurang memadai.[8] Oleh karenanya, terjemahan tersebut dianggap sebagai terjemah kasar yang mencerminkan kondisi emosional yang 'sangat anti-Islam' dan merefleksikan pendekatan orientalis.[9]

Pada abad ke-18, terjemahan al-Qur'an langsung dari bahasa Arab mulai muncul kembali. Terjemahan paling awal diantaranya dilakukan oleh orientalis Inggris seorang ahli hukum, George Sale (d.1736), yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1734. Terjemahan ini kemudian diikuti oleh terjemahan Claude E. Savary (d.1788) ke dalam bahasa Perancis pada tahun 1786, dan oleh Friedrich E. S Boysen (d.1800) ke dalam bahasa Jerman pada 1773.[10] Berbeda dengan terjemahan Kristen sebelumnya, karya Sale *The Qur'an: Commonly Called the Alkoran of Mohammed* (London, 1734) masih beredar hingga saat ini, dan telah dicetak lebih dari 120 edisi.[11] Meskipun dikritik oleh sebagian umat Islam karena mengandung sejumlah kekeliruan dan kesalahan penerjemahan, dan juga digunakan untuk tujuan misionaris,[12] karya Sale tetap menjadi standar rujukan bagi pembaca bahasa Inggris hingga mendekati akhir abad ke-19.[13]

---

8 S.M. Zwemer, *Muslim World*, 5, 1915, h. 250. Dikutip dari A.R. Kidwai, 'English Translations of the Holy Al-Qur'an– An Annotated Bibliography', *Anti-Ahmadiyya Movement in Islam*, Oktober 2000. Diakses pada 12 Februari 2007: http://alhafeez.org/rashid/qtranslate.html.

9 Kidwai, 'English Translations of the Holy Qur'an'.

10 Bobzin, 'Translations of the Qur'an', h. 348–349.

11 Bobzin, 'Translations of the Qur'an', h. 348.

12 Kidwai, 'English Translations of the Holy Qur'an'.

13 Khaleel Mohammed, 'Assessing English Translations of the Qur'an', *Middle East Quarterly*, Spring 2005.Diakses pada 12 Februari 2007: http://www. meforum.

Sedangkan pada abad ke-19 akhir dan awal abad ke-20, terjemah al-Qur'an ke dalam bahasa lain juga muncul, termasuk Swedia (1843), Italia (1843), Polandia (1849), Ibrani (1857), Rusia (1877), Portugis (1882) dan Spanyol (1907). Dan pada selang waktu tersebut, beberapa sarjana Barat seperti Richard Bell (d.1952), Henry Palmer (d.1882), dan Arthur J. Arberry (d.1969) mulai memproduksi terjemah al-Qur'an sebagai bagian dari kegiatan akademik mereka.[14] Dalam beberapa hal, terjemahan Arberry ini mendapat simpati yang tinggi baik dari sarjana Muslim maupun non-Muslim.

Muslim dan Praktik Penerjemahan al-Qur'an

Seperti yang ditunjukkan sebelumnya, yakni sejak abad pertama Islam, bahasa pribumi telah digunakan untuk menyampaikan makna al-Qur'an kepada mereka yang tidak menggunakan bahasa Arab. Terjemah lengkap al-Qur'an pertama kali yang cukup besar diperkirakan terjadi pada abad ke-10 M, di mana karya monumental al-Tabari *Jami' al-Bayan* diterjemahkan ke dalam bahasa Persia. Karya ini kemudian juga diterjemahkan ke dalam bahasa Turki.[15] Sementara proses penerjemahan terus berjalan, pada saat itu pula terjadi perdebatan panjang yang menentang adanya praktik penerjemahan al-Qur'an.

Dalam upaya melawan pandangan bahwa al-Qur'an tidak boleh diterjemahkan, pada abad ke-18, sarjana India Shah Wali Allah Dihlawi (d.1762) menulis karya tafsir berbahasa Persia,[16] yang di dalamnya terdapat terjemah al-Qur'an. Beberapa dekade kemudian, muncul beberapa terjemah al-Qur'an yang ditulis

---

org/article/717.

14 Bobzin, 'Translations of the Qur'an', h. 352–354.

15 Bobzin, 'Translations of the Qur'an', h. 341.

16 Karya ini berjudul: *Fath al-Rahman bitarjamat al-Qur'an* dan diterbitkan pada 1737.

oleh kaum Muslim dengan menggunakan bahasa regional India, seperti Urdu (1828), Sindhi (1876), Punjabi (1870), Gujarati (1879), Tamil (1884) dan Bengali (1886). Menandai permulaan tren baru, terjemah edisi cetak dengan bahasa Turki mulai diterbitkan di Kairo pada tahun 1842, dan terjemahan Persia edisi cetak pertama kali diproduksi pada tahun 1855 di Tehran.[17]

Pada paruh pertama abad ke-20, terjemah al-Qur'an edisi dicetak mulai muncul di beberapa bagian benua Asia dan Afrika. Salah satu terjemah Afrika dalam bahasa Yoruba muncul pada tahun 1906 dan dalam bahasa Zanzibar Swahili muncul pada tahun 1923. Di bagian Asia Timur dan Utara, al-Qur'an mulai diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa seperti, Jepang (1920), Melayu (1923), China (1927) dan Indonesia (1928).[18] Selama periode ini, muallaf Muslim di Eropa juga mulai berkontribusi mengembangkan koleksi terjemahan. Contoh pertama dalam bahasa Inggris adalah karya yang dipublikasikan tahun 1930 oleh penulis Inggris Marmaduke Pickthall (d.1936) berjudul *The Meaning of the Glorious Koran* (London, 1930).

Upaya untuk menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa yang berbeda telah meningkat secara signifikan setelah Perang Dunia II, khususnya di kalangan ulama. Sejumlah terjemahan bahasa Inggris terkemuka diproduksi pada periode ini, termasuk terjemahan Abdullah Yusuf Ali pada tahun 1934, salah satu terjemahan yang paling populer di kalangan umat Islam sampai saat ini; terjemahan Abdul Majid Daryaba ditahun 1957, diterbitkan di Lahore; terjemahan Muhammad Zafrullah Khan (London, 1971), yang sampai saat ini masih digemari oleh anggota gerakan Ahmadiyah;[19] dan *Message of the Al-Qur'an*

---

17 Bobzin, 'Translations of the Qur'an', h. 342.

18 Bobzin, 'Translations of the Qur'an', h. 342.

19 Para pengikut ajaran Mirza Ghulam Ahmad (d.1908), yang menyerukan Mirza sebagai Juru Selamat or *Mahdi* yang ditunggu kehadirannya. Kelompok Ahmadiyah

(Gibraltar,1980), yang ditulis oleh muallaf Muslim Austria terkemuka dan juga seorang wartawan, Muhammad Asad (d.1992).[20]

Selanjutnya, terjemah al-Qur'an dengan bahasa Eropa juga muncul, termasuk terjemahan dengan bahasa Jerman pada 1990-an oleh para sarjana Muslim dan, sebelumnya juga ada terjemahan dengan bahasa Perancis yang ditulis oleh sarjana India Muhammad Hamidullah (1959) dan ulama Afrika Utara Sheikh Si Hamza Boubakeur (1972). Kedua terjemahan Perancis ini juga memasukan penjelasan rinci dengan bersandar pada sumber-sumber tradisional; terjemahan Boubakeur sampai saat ini masih populer di kalangan imigran Afrika Utara yang berada di Perancis.[21] Dan di tahun 1985, muncul terjemahan dengan bahasa Inggris Amerika Utara yang ditulis oleh T.B. Irving.

Seperti ditunjukan di atas, abad ke-20 memperlihatkan adanya proliferasi terjemahan al-Qur'an baik dilakukan oleh Muslim dan non-Muslim.

Beberapa terjemahan al-Qur'an yang utama

Abad ke-7 Masehi dan seterusnya

- Terjemahan pertama beberapa ayat al-Qur'an ke dalam bahasa Persia oleh Salman al-Farisi
- Upaya lanjutan penerjemahan sebagian al-Qur'an ke dalam bahasa-bahasa lokal Muslim

---

adalah milik salah satu dari dua sub-kelompok yang berbeda – komunitas Muslim Ahmadiyah, yang mempunyai cabang di 182 negara dan mengklaim mempunyai puluhan juta pengikut; atau gerakan Ahmadiyah Lahore, yang mempunyai cabang di 17 negara dan pengikut yang tidak diketahui jumlahnya. Kelompok Ahmadiyah menganggap mereka sendiri sebagai Muslim tapi tidak diakui sebagai Muslim oleh mayoritas kelompok Sunni atau Syiah.

20 Bobzin, 'Translations of the Qur'an', h. 343.

21 Bobzin, 'Translations of the Qur'an' h. 343.

- 961-976 - Penerjemahan karya monumental tafsir al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, ke dalam bahasa Persia dan kemudian ke dalam bahasa Turki

Abad ke-12

- 1143 - Pertama kalinya terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Latin oleh Robert of Ketton

Abad ke-16

- 1547 - Pertama kali terjemah al-Qur'an dalam bahsa Italia oleh Andrea Arrivabene. Karya ini bersandar pada terjemahannya Ketton

Abad ke-17

- 1616 - Terjemah al-Qur'an bahasa Jerman oleh Salomon Schweigger
- 1641 - Terjemah al-Qur'an bahasa Belanda oleh seorang penerjemah yang masih belum diketahui identitasnya. Terjemah ini bersandar pada terjemahan Schweigger
- 1647 - Terjemah al-Qur'an bahasa Perancis pertama oleh André du Ryer
- 1649 - Terjemah al-Qur'an bahasa Inggris pertama oleh penulis Skotlandia Alexander Ross; berdasarkan pada terjemahan Perancis du Ryer ini
- Terjemah al-Qur'an bahasa Melayu pertama oleh Abd al-Ra'uf al-Fansuri

Abad ke-18

- 1716 - Terjemah al-Qur'an bahasa Rusia oleh Piotr Vasilyevich Postnikov; bersandar pada terjemahan Perancis André du Ryer
- 1734 - Terjemahan bahasa Inggris, langsung dari bahasa Arab, oleh George Sale

- 1773 - Terjemahan Jerman oleh Friedrich E. Boysen
- 1776 - Terjemahan Urdu oleh Shah Rafi al-Din
- 1786 - Terjemahan Perancis oleh Claude E. Savary

Abad ke-19

- 1843 - Terjemahan Swedia dari bahasa Arab oleh Fredrik Crusenstolpe
- 1844 - Terjemahan Spanyol oleh De Jose Garber de Robles
- 1877-1879 - Terjemahan Rusia dari bahasa Arab oleh Gordii Semyonovich Sablukov
- 1881-1886 - Terjemahan bahasa Bengali oleh Girish Chandra Sen
- 1879 - Terjemahan bahasa Gujarat oleh Abd al-Qadir ibn Luqman

Abad ke-20

- 1906 - Terjemahan pertama dalam bahasa Yoruba, terjemahan cetak pertama dalam bahasa Afrika
- 1915 - Terjemahan lengkap pertama dengan bahasa Hindi modern oleh Ahmad Shah Masihi
- 1917 - Terjemahan bahasa Inggris oleh Muhammad Ali
- 1920 - Terjemahan bahasa Jepang pertama oleh Ken-ichi Sakamoto; dari terjemahan Inggris
- 1923 - Terjemah pertama dalam bahasa Swahili oleh Godfrey Dale
- 1927 - Terjemahan lengkap pertama dalam bahasa Cina oleh Li Tiezheng, terjemah bersandar pada terjemahan Jepang Sakamoto
- 1930 - Terjemahan bahasa Inggris oleh Marmaduke Pickthall
- 1934 - Terjemahan bahasa Inggris oleh Abdullah Yusuf Ali
- 1955 - Terjemahan bahasa Inggris oleh Arthur J. Arberry

- 1955 - Terjemahan bahasa Inggris oleh Sher Ali
- 1956 - Terjemahan bahasa Inggris oleh N. J. Dawood
- 1967 - Publikasi bahasa Inggris tafsir Urdu Abul A'la Maududi *Tafhim al-Qur'an*
- 1972 - Terjemahan Pertama oleh ulama Afrika Utara, Sheikh Si Hamza Boubakeur
- 1977 - Terjemahan bahasa Inggris oleh Muhammad Muhsin Khan dan Taqiuddin al-Hilali atas sponsor Saudi
- 1980 - Terjemahan bahasa Inggris oleh Muhammad Asad
- 1988 - Terjemahan bahasa Inggris oleh Syed Mir Ahmed Ali yang mencerminkan ajaran Syi'ah
- 2004 - Terjemahan bahasa Inggris oleh M.A.S. Abdel Haleem

Wacana Penerjemahan Muslim

Mengingat kondisi Muslim saat ini yang mayoritas berbahasa non-Arab (sekitar 80 persen dari seluruh umat Islam), tingkat perdebatan mengenai terjemahan al-Qur'an juga telah meningkat. Pendapat Muslim sangat bervariasi dalam masalah ini, di antaranya adalah pandangan konservatif yang mengatakan bahwa terjemahan al-Qur'an tidak mungkin atau tidak sah untuk mengakomodasi perspektif-perspektif yang lebih luas.

Muslim yang berpendapat bahwa al-Qur'an tidak boleh diterjemahkan memberikan sejumlah alasan yang mendukung pandangan mereka. Misalnya, argumen teologis bahwa al-Qur'an adalah firman Allah, dan karenanya memiliki gaya yang unik yang tidak dapat ditandingi, bahkan dalam bahasa Arab. Mereka lebih jauh berpendapat bahwa sepotong tulisan al-Qur'an tidak akan dapat ditiru dalam bahasa Arab, oleh karenanya al-Qur'an tidak bisa diganti dalam bahasa yang sama sekali berbeda.

Argumen linguistik yang sering diutarakan adalah terjemahan dari satu bahasa ke bahasa lain selalu menemui

kesulitan. Makna sebuah kata dalam satu bahasa mungkin tidak sepenuhnya tersampaikan dalam terjemahan, dan ini mengakibatkan hilangnya sebagian makna asli. Masalah ini kemudian dipersulit dalam kasus makna kata-kata yang terkait dengan konteks budaya dan bahasa dalam komunitas tertentu. Dalam bahasa Arab, ada beberapa kata yang tidak mempunyai equivalensi dalam bahasa lain. Sehingga setiap usaha memahami makna kata atau kalimat itu semua bersifat perkiraan. Misalnya, kata-kata seperti *salat* (biasanya diterjemahkan sebagai doa) dan *zakat* (biasanya diterjemahkan sebagai sedekah) merupakan kata-kata yang unik dalam bahasa Arab dan konteks keislaman. Seperti sejumlah istilah dalam etika hukum Islam, mereka memiliki arti teknis, yang sulit untuk disampaikan melalui terjemahan bahasa Inggris. Demikian pula beberapa kata dalam bahasa Arab yang mungkin memiliki lebih dari satu makna. Misalnya, kata kerja *daraba* mungkin memiliki makna yang beragam seperti '*perjalanan*', '*mengutuk*', '*memberi*' atau '*menyerang*', masing-masing bergantung pada konteks.[22] Keberagaman makna tersebut sangatlah mustahil direpresentasikan dalam terjemahan di mana penerjemah dipaksa untuk memilih satu kata dalam bahasa tertentu, dan mungkin penerjemah hanya mampu merepresentasikan sebagian kompleksitas dalam uraiannya.

Banyak penerjemah kemudian menjelaskan bahwa karya-karya mereka merupakan terjemahan dari 'makna' al-Qur'an, bukan al-Qur'an itu sendiri. Jika itu mungkin, maka yang terakhir mempunyai tingkatan yang sama dengan al-Qur'an bahasa Arab, sedang yang sebelumnya hanya merupakan interpretasi dari teks. Fatwa berikut menggambarkan pandangan ini:

---

22 Edip Yuksel, 'Beating Women, or Beating Around the Bush, or...' Diakses pada 2 Februari 2007: http://www.yuksel.org/e/religion/unorthodox.htm.

Pertanyaan:

Apakah menerjemahkan al-Qur'an atau sebagian ayat ke dalam bahasa asing dengan tujuan untuk menyebarluaskan dakwah Islam di negara non-Muslim merupakan suatu tindakan yang tidak sesuai dengan hukum Islam?

Jawaban:

Segala puji hanya bagi Allah, dan salawat serta salam atas Nabi terakhir, Muhammad.

Menerjemahkan al-Qur'an atau beberapa ayat dan semua makna yang tersirat di dalamnya adalah hal yang mustahil. Terjemah harfiah tidak diperbolehkan karena akan mendistorsi makna.

Adapun menerjemahkan makna dari sebuah ayat atau lebih dan menunjukkan putusan hukum dan ajaran ke dalam bahasa lain seperti bahasa Inggris, Perancis atau bahasa Persia dengan tujuan untuk menyebarluaskan makna al-Qur'an dan mengajak yang lain untuk percaya terhadapnya, maka itu diperbolehkan. Hal itu seperti menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an dalam bahasa Arab. Namun harus ditetapkan bahwa penerjemah harus memiliki kemampuan dalam menguraikan makna al-Qur'an secara akurat dan menjelaskan hukum-hukum dan ajarannya.

Jika dia tidak memiliki sarana yang dapat membantunya dalam memahami al-Qur'an, atau jika ia tidak memiliki kemampuan secara akurat untuk menyampaikan makna seperti dalam bahasa lain, dia seharusnya tidak menerjemahkan makna al-Qur'an. Karena sangat mungkin dia akan mendistorsi makna dan tentunya akan dihukum [oleh Allah] bukan diberi pahala.[23]

---

23 Hukum tentang penerjemahan al-Qur'an. Fatwa No. 42. *Fatwas Issued by the Permanent Committee for Scholarly Research and Ifta'*, Saudi Arabia. Reference: Fatwa No. 833, Volume IV, Page 132. 13 February2005. Diakses pada 12 February 2007: http://www.qurancomplex.org/qfatwa/ display.asp?f=42&l=eng&ps=subFtwa.

Sejalan dengan gagasan di atas bahwa hanya makna al-Qur'an yang dapat diterjemahkan, pada abad ke-20 seorang Muslim British bernama Marmaduke Pickthall berpendapat dalam pengantar terjemahannya:

> Al-Qur'an tidak dapat diterjemahkan. Yang demikian adalah kepercayaan para ulama' salaf dan pandangan penulis masa kini. Kitab [al-Qur'an] ini diterjemahkan hampir secara harfiah dan setiap upaya telah dilakukan untuk memilih bahasa yang sesuai. Namun hasilnya tidaklah semulia al-Qur'an, khususnya dalam komposisi musikalitas yang hampir tidak dapat ditiru, yaitu sumber suara yang menyebabkan seseorang mampu mengeluarkan air mata dan kegembiraan yang tiada tara. Terjemah ini hanya sebuah upaya untuk menyajikan makna al-Qur'an - dan mungkin sesuatu yang berangkat dari ketertarikan -dalam bahasa Inggris. Dan ini tidak pernah dapat menggantikan al-Qur'an dalam bahasa Arab, juga bukandimaksudkan untuk melakukan yang demikian.[24]

Terdapat argumen lain yang mengatakan bahwa bahkan jika hal itu mungkin untuk menerjemahkan masing-masing kata ke dalam bahasa lain, beberapa ciri khas seperti stilistika, linguistik dan retorika al-Qur'an yang sangat penting untuk memahami maknanya akan terasa hilang. Ini merupakan kasus teks-teks sastra dalam bahasa apapun, karena masing-masing memiliki ciri khas bahasa dan bentuk ekspresi yang unik. Dalam menanggapi pertanyaan tentang masalah ini, sarjana dan mantan kepala Komite Fatwa Azhar Mesir, Atiyya Saqr, mengeluarkan fatwa yang mencerminkan pemikiran mayoritas umat Islam tentang persoalan terkait. Bersamaan dengan ketika memasukan beberapa poin serupa dengan yang sudah tercantum di atas, Saqr juga menyatakan bahwa:

---

24 Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran*, London: George Allen & Unwin, 1930; repr. 1957, h. vii.

> [T]erjemahan al-Qur'an tidak pernah dapat dianggap sebagai al-Qur'an itu sendiri, baik dalam prinsip-prinsip maupun kesuciannya. Alasannya, terjemahan itu sendiri bukan firman Allah yang diturunkan kepada Nabi (perdamaian dan rahmat atasnya); tetapi itu adalah kata-kata manusia yang digunakan untuk menjelaskanWahyu Ilahi [al-Qur'an].
>
> [. . .]
>
> [T]erjemah salinan al-Qur'an tidak memiliki standar kualitas yang tinggi sebagaimana yang asli; terjemah tersebut tidak memikul beban kemukjizatan yang diturunkan oleh Allah.
>
> [. . .]
>
> Perlu disebutkan bahwa tidak peduli seberapa besar terjemahan memiliki efek terhadap seseorang; terjemah tidak akan pernah dapat memiliki kesamaan efek retoris dan keindahan al-Qur'an.[25]

Beberapa Muslim berpendapat bahwa karena terjemahan langsung tidak mungkin dilakukan, maka setiap upaya penerjemahan sebenarnya adalah sebuah bentuk penafsiran dan uraian, dan dalam batas tertentu akan dipengaruhi oleh orientasi teologis dan ideologis seorang penerjemah. Baik disadari atau tidak, 'bias' ini seringkali mengakibatkan ketidak akuratan atau kekeliruan, terlepas dari upaya penerjemah untuk setia dengan teks asli dan makna dari al-Qur'an.

Dengan demikian, sebagian besar Muslim berpendapat bahwa hanya ada satu versi al-Qur'an yaitu versi Arab- dengan banyak penafsiran, yang menggambarkan proses penerjemahan 'makna-makna' al-Qur'an. Demikian juga, secara umum umat Islam tidak merujuk kepada 'versi' al-Qur'an (seperti versi

---

25 Shaykh Atiyya Saqr, mantan kepala Komite Fatwa al-Azhar (Egypt). Menerjemahkan al-Qur'an. Fatwa. 15 November 2006. Diakses pada 12 Februari 2007: http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503544404.

Perancis atau Amerika), karena hal tersebut secara tidak langsung menyiratkan bahwa ada 'versi' yang berbeda dari al-Qur'an asli yang dianggap otentik. Mayoritas akan berpendapat bahwa hanya ada satu versi al-Qur'an yaitu versi Arab - meskipun ada banyak interpretasi.

Jadi bisa diringkas, bahwa meski kaum Muslim banyak yang terlibat dalam penerjemahan teks al-Qur'an dengan berbagai macam kepentingan dan penekanan sejak masa awal Islam, di sana selalu terdapat suara-suara Muslim yang juga menentang praktik-praktik penerjemahan al-Qur'an, sebagaimana alasan-alasan yang telah dikemukakan.

Terjemahan: Sebuah Studi Kasus

Untuk menggambarkan kesulitan yang terdapat dalam usaha penerjemahan al-Qur'an, kita akan melihat perdebatan di kalangan umat Islam saat ini, mengenai terjemahan al-Qur'an ayat 4:34. Ayat ini sangat populer karena berhubungan dengan relasi gender, dan interpretasi terhadapnya banyak menimbulkan konflik.

Sebelum melihat beberapa terjemahan ayat ini, akan sangat berguna jika mengeksplorasi terlebih dahulu beberapa pendekatan umum dalam penerjemahan al-Qur'an. Dalam banyak kasus, penerjemah umumnya mengambil salah satu dari tiga kemungkinan pendekatan. Beberapa penerjemah mencoba untuk menjelaskan makna al-Qur'an sebagaimana mereka pahami. Meskipun mereka menganggap dirinya bersikap objektif, pemilihannya terhadap kata-kata masih dipengaruhi oleh cara pandang mereka. Sebagai contoh, banyak penerjemah tradisionalis yang mungkin tidak terlalu peduli dengan isu-isu kesetaraan gender, dan sering memberikan penafsiran teks yang menekankan pemahaman patriarkal dan ketidaksetaraan gender.

Sebaliknya, beberapa penerjemah berusaha untuk tetap sadar dari pengaruh cara pandang mereka sendiri dengan memberikan terjemah se-literal mungkin, dan mengekspresikan pemahaman mereka terhadap teks dalam komentar yang terpisah. Meski sampai batas tertentu, pilihan akhir kata-kata mereka akan tetap dipengaruhi oleh pemahaman mereka sendiri, dan para penerjemah umumnya cenderung lebih sadar akan hal ini.

Sedangkan pendekatan ketiga, memasukan frase dan kata-kata dalam terjemahan yang mencerminkan pendapat mereka sendiri, yang sangat mungkin memiliki sedikit relasi terhadap makna teks yang sebenarnya. Penerjemahan ini mungkin bisa digambarkan sebagai klaim teks terjemah, namun sebenarnya mereka menyediakan sebuah terjemahan yang di dalamnya terdapat komentar mereka sendiri yang dengan sengaja dimasukan dalam terjemahan.

Dengan demikian, untuk membedakan berbagai tingkat terjemahan, para penerjemah mengungkapkan orientasi khusus mereka terhadap isu-isu seperti kesetaraan gender dan dalam beberapa kasus, ketika para penerjemah tidak sadar akan bias mereka, mungkin akan memberikan pemahaman yang keliru terhadap teks al-Qur'an. Contoh-contoh berikut tentang terjemahan al-Qur'an mencerminkan pendekatan yang berbeda dalam terjemahan dan cara di mana pandangan pribadi seorang penerjemah akan nampak jelas melalui pemilihan kata.

Pembacaan Pickthall pada awal abad ke-20 terhadap ayat ini (Q.4:34) merupakan perwakilan dari sekian terjemahan yang tersedia dalam bahasa Inggris, Pickthall menerjemahkan sebagai berikut:

> Laki-laki bertanggung jawab atas perempuan, karena Allah telah membuat salah satu dari mereka unggul dari yang lain, dan karena mereka menafkahkan harta mereka (untuk membantu perempuan). Jadi perempuan yang baik

adalah mereka yang patuh, menjaga rahasia yang Allah telah menjaganya. Adapun perempuan yang kamu takut akan pemberontakannya, maka nasihatilah mereka dan jauhilah mereka dengan tempat tidur terpisah, dan caci maki mereka. Kemudian jika mereka taat kepadamu, janganlah mencari-cari jalan untuk melawan mereka. Sesungguhnya Allah adalah Maha Tinggi, Maha, hebat.[26]

Demikian pula, Muhsin Khan dan Taqiuddin al-Hilali memberikan contoh terjemahan yang lebih konservatif. Pembacaan mereka menekankan pada perlindungan laki-laki terhadap perempuan, dan menambahkan juga bahwa perempuan harus benar-benar taat kepada suami mereka dan bahwa perempuan harus dipukul ringan jika itu diperlukan:

> Laki-laki adalah pelindung dan pengelola perempuan, karena Allah telah membuat salah satu dari mereka unggul dari yang lain, dan karena mereka menafkahkan (untuk mendukung perempuan) dari harta mereka. Oleh karena itu perempuan yang benar adalah yang taat patuh (kepada Allah dan kepada suami mereka), dan menjaga apa yang Allah perintahkan untuk dijaga ketika suami sedang tidak ada (misalnya kesucian mereka, properti suami, dll). Adapun orang-orang perempuan yang anda lihat berperilaku tidak baik, maka nasihatilah mereka (pertama), (selanjutnya) menolak untuk berbagi tempat tidur dengan mereka, (dan) lalu pukullah mereka (ringan, jika bermanfaat), tetapi jika mereka kembali dalam ketaatan, berusahalah untuk tidak melawan mereka (jengkel). Sesungguhnya, Allah Maha Tinggi, MahaAgung.[27]

Muhammad Asad, seorang sarjana modernis, memberikan pertimbangan yang cukup hati-hati dan hampir menerjemahkan

---

26 Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran*, h. 97.

27 Muhsin Khan dan Muhammad Al-Hilali (trans.), '4: The Women'. Diakses pada 2 Februari 2007: http://en.quran.nu/.

ayat tersebut secara harfiah. Dia juga memberikan catatan penjelasan ekstensif untuk menyoroti kekhawatiran mengenai pembacaan harfiah dari kunci kata *'idribuhunna'*, diterjemahkan di bawah ini sebagai 'pukullah mereka'. Asad menekankan bahwa dalam kasus ini, pembacaan literal mungkin bukan yang paling tepat.

> Laki-laki harus mengurus penuh perempuan dengan karunia yang Allah telah memberikan lebih berlimpah kepada para laki-laki daripada perempuan, dan dengan apa yang mereka nafkahkan dari harta mereka. Dan perempuan yang benar adalah orang-orang yang benar-benar saleh, yaitu yang menjaga privasi yang Allah [mentakdirkan untuk] jaga. Adapun orang-orang perempuan yang bersikap buruk dan kamu memiliki alasan untuk takut, maka nasihatilah mereka [pertama], kemudian tinggalkan mereka sendirian di tempat tidur; kemudian pukullah mereka, dan jika setelah itu mereka memberi perhatian kepadamu, maka janganlah kamu berusaha untuk mencelakai mereka. Sesungguhnya, Allah memang paling tinggi, besar![28]

Sehubungan dengan penerjemahan frasa 'kemudian pukullah mereka', Asad menjelaskan dalam sebuah catatan kaki panjang bahwa ayat tersebut tidak boleh dipahami secara harfiah, karena perintah untuk memukul seorang istri tersebut bertentangan dengan praktek Nabi sendiri. Dia mengutip beberapa tokoh ulama untuk mendukung pandangannya:

> Hal ini terbukti dari hadis-hadis otentik yang Nabi sendiri membenci praktik pemukulan terhadap seorang istri, dan Nabi dalam banyak kesempatan mengatakan, 'Bisakah salah satu dari kalian memukul istrinya sebagaimana dia akan memukul

28 Muhammad Asad (trans.), 'The Fourth Surah: An-Nisa (Women) Medina Period', *The Message of The Quran by Muhammad Asad*. Accessed 2 February 2007: http://www.geocities.com/masad02/004.

> seorang budak, dan kemudian tidur bersama di malam hari?'.. (Bukhari dan Muslim) ... Semua otoritas menekankan bahwa 'pemukulan' ini, jika benar-benar terpaksa, harus lebih simbolik - 'dengan sikat gigi, atau yang semacam itu' (Tabari, mengutip pandangan ulama sebelumnya), atau bahkan 'dengan lipatan saputangan' (Razi); dan beberapa sarjana Muslim besar (seperti Ash-Shafi'i) berkeyakinan bahwa hal itu hanya nyaris diperbolehkan, dan sebaiknya dihindari: dan mereka membenarkan pendapat ini dengan perasaan pribadi Nabi sehubungan dengan problem ini.[29]

Ulama modernis lain, Ahmed Ali (d.1994), menerjemahkan kata *'idribuhunna'* dengan sangat berbeda. Dia bertentangan dengan pemahaman umum dalam tradisi penafsiran terhadap ayat ini, di mana artinya biasanya dipahami sebagai 'memukul', namun justru diterjemahkan sebagai, '[untuk] melakukan hubungan intim (dengan mereka)'. Ali membenarkan terjemahannya dalam sebuah catatan penjelas, yang meliputi bukti linguistik dan tekstual untuk mendukung pemahamannya.[30] Dia menunjukkan bahwa frasa tersebut sebenarnya berkaitan erat dengan makna lain dari kata *'daraba'*. Dengan demikian, terjemahannya ini

---

29 Asad, *The Message of the Quran*.

30 'Raghib menunjukan bahwa kata *daraba* secara metaforis bermakna melakukan hubungan intim, dan mengutip kalimat *darab al-fahl an-naqah*, "unta jantan mengawini unta betina", yang juga dikutip dalam *Lisan al-Arab*.Ini tidak bisa diambil untuk memaknai "memukul mereka (perempuan)". Pandangan ini dikuatkan oleh hadis otentik yang ditemukan dalam sejumlah karya otoritatif, seperti Bukhari and Muslim: "akankah dari kalian yang memukul istrimu seakan dia adalah seorang budak, sedang di malam harinya kamu berbaring bersama dengannya?" Ada juga hadis lain yang disebutkan oleh Abu Da'ud, Nasa'i, Ibn Majah, Ahmad bin Hanbal dan lainnya, yang membuktikan bahwa Nabi melarang memukul perempuan, dengan mengatakan: "jangan pernah kalian memukul pelayan Tuhan." Kecia Ali, 'Muslim Sexual Ethics: Understanding aDifficult Verse, Al-Qur'an 4:34'. Diakses pada 30 Agustus 2007: http://www.brandeis.edu/ projects/fse/muslim/mus-essays/mus-ess-diffverse-transl.html. Versi buku asli terjemahan diterbitkan pada 1988.

sejalan dengan beberapa feminis Muslim kontemporer yang juga berpikir tentang masalah ini:

> Laki-laki adalah pendukungan perempuan karena Tuhan telah memberikan beberapa kelebihan kekayaan dari yang lain, dan karena mereka menafkahkan kekayaan mereka (untuk memelihara mereka). Jadi perempuan yang saleh adalah yang patuh kepada Tuhan dan menjaga rahasia sebagaimana Tuhan telah menjaga hal tersebut. Adapun perempuan yang kamu merasa ditentang, maka berbicaralah secara persuasif dengan mereka, kemudian tinggalkan mereka sendirian di tempat tidur (tanpa menganiaya mereka) dan pergi ke tempat tidur dengan mereka (ketika mereka bersedia). Jika mereka membuka diri untuk Anda, janganlah mencari alasan untuk menyalahkan mereka. Sesungguhnya Tuhan Maha luhur dan Maha Hebat.[31]

Interpretasi ayat ini telah menjadi fokus perhatian dari kalangan sarjana feminisal-Qur'an. Meskipun kami telah membahas secara singkat tentang interpretasi dari frase yang sering diterjemahkan dengan 'pukullah mereka', sarjana feminis Muslim kontemporer seperti Amina Wadud, Riffat Hassan dan Aziza al-Hibri juga membahas interpretasi ayat ini dari aspek-aspek lain.[32] Misalnya, ketiga pemikir tersebut berpendapat bahwa berdasarkan pembacaan holistik terhadap al-Qur'an, gagasan 'penyediaan', seperti yang diungkapkan di sini, mengacu pada tanggung jawab laki-laki untuk menyediakan bagi perempuan dalam konteks khusus yaitu membesarkan anak. Lebih lanjut mereka menunjukkan, dengan bertentangan dengan pemahaman tradisional terhadap ayat ini, bahwa hal

31 Ahmed Ali, *Al-Qur'an: A Contemporary Translation*, Princeton: Princeton University Press, 1988, h. 78–79.

32 Lihat misalnya, Amina Wadud, *Al-Qur'anand Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York; Oxford: Oxford University Press, 1999, h. 70–78, untuk diskusi lebih lanjut kaitannya tentang ayat ini.

tersebut tidak berarti laki-laki memiliki kontrol tanpa syarat atas perempuan. Demikian juga, hal itu tidak selalu menunjukkan bahwa perempuan tidak diijinkan untuk menafkahi diri mereka sendiri ketika membesarkan anak, jika mereka memiliki kekayaan untuk melakukan hal tersebut.[33]

Terkait dengan frasa 'pukullah mereka', Amina Wadud menyoroti sejumlah masalah dalam penafsiran frasa tersebut. Pertama, ia berpendapat bahwa interpretasidari ayat ini dengan cara apapun yang mendorong kepada kekerasan terhadap perempuan harus ditolak, karena interpretasi yang demikian jelas bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam yang menekankan pentingnya musyawarah dan keharmonisan antara suami dan isteri.[34] Kedua, dia menyoroti fakta bahwa kata tersebut pada dasarnya tidak menunjukkan adanya paksaan dan tidak pula mengandung pembolehan, melainkan 'sebuah pembatasan perilaku dalam adat yang berlaku pada saat itu'.[35]

Sebuah terjemahan terbaru oleh Laleh Bakhtiar, seorang sarjana Iran-Amerika, juga menafsirkan ayat dengan perspektif baru. Bakhtiar mengandalkan terjemahan lain dan dalam beberapa tahun mengkaji bahasa Arab klasik untuk memproduksi karyanya. Dengan cara baru pembacaannya, dia menunjukkan bentuk feminin dari kata-kata Arab yang mempunyai jenis kelamin netral dengan menambahkan '(f)' dalam bahasa Inggris. Bakhtiar menerjemahkan ayat 4:34 sebagai berikut:

> Laki-laki adalah pendukung para istri karena Allah telah memberikan sebagian dari mereka keuntungan yang lebih dari orang lain dan karena mereka menafkahkan kekayaan mereka. Jadi seseorang (f) yang konsisten dengan moralitas

33 Margot Badran, 'Feminism and the Qur'an', h. 203, dalam McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 2, h. 199–203.

34 Wadud, *Al-Qur'anand Women*, h. 75.

35 Wadud, *Al-Qur'anand Women*, h. 76.

adalah mereka (f) yang secara moral diberi kewajiban, mereka (f) yang menjaga suatu rahasia dari apa yang Allah telah menajaganya. Tetapi mereka (f) yang resistensinya kamu takuti, maka nasihatilah mereka (f) dan tinggalkan mereka (f) di tempat tidur mereka, kemudian tinggalkan mereka (f), dan jika mereka (f) mematuhi kamu, maka janganlah mencari cara apapun untuk melawan mereka (f). Allah benar-benar Maha Tinggi, Maha Agung.[36]

Bakhtiar menerjemahkan kata *idribuhunna* dengan '*tinggalkan mereka*', di mana hasil terjemah itu adalah yang paling mungkin dari enam halaman terjemahan kata *daraba* yang ada dalam kamus Edward Lane yang membahas tentang kosa kata Arab-Inggris (*Arabic-English Lexicon*).[37] Bakhtiar berpendapat bahwa Nabi sendiri tidak pernah memukul istri-istrinya, dan karena itu kata yang berbentuk imperatif tersebut, tidak bisa menjadi kata perintah karena Nabi sendiri tidak mematuhinya. Selanjutnya, dia mengutip ayat 2:231, yang melarang suami melakukan hal-hal yang merugikan atau melakukan agresi terhadap mereka setelah kembali dari talak. Bakhtiar berpendapat bahwa, jika 4:34 ditafsirkan dengan 'pukul mereka', maka itu akan bertentangan dengan ayat 2:231.[38]

Singkatnya, bagian ini ingin menunjukkan kesulitan yang terjadi dalam menerjemahkan beberapa istilah tertentu dalam al-Qur'an dengan bahasa Inggris. Secara khusus, terjemahan dari kata Arab tunggal seperti 'memukul', 'memaki', 'tidur dengan mereka' atau 'meninggalkan mereka' telah menyoroti adanya fakta bahwa terkadang tidak mungkin untuk menghindari bias makna kata-kata dalam proses penerjemahan. Contoh

---

36 Laleh Bakhtiar, *The Sublime Qur'an*, Chicago: Kazi Publications, 2007. Diakses pada 30 Agustus 2007: http://www.sublimequran.org/index.php.

37 New York: Ungar Pub. Co., 1955–1956.

38 Lihat Bakhtiar, *The Sublime Qur'an*.

interpretasi feminis terhadap ayat ini, khususnya interpretasi Wadud, juga telah menyentuh pada kenyataan bahwa, sekalipun terjemahan yang tepat ditentukan, implikasi dari ayat yang masih terus ditafsirkan dengan cara yang berbeda.

Beberapa Terjemahan al-Qur'an yang Umum Tersedia Dalam Bahasa Inggris

Dalam bagian ini, kami memberikan petunjuk kasar untuk terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Inggris yang umum tersedia, dengan beberapa komentar untuk membantu pembaca dalam memilih terjemahan yang tepat untuk mereka gunakan. Jika terjemahan umumnya dianggap mencerminkan pandangan tertentu disebabkan oleh aliran atau sekte Islam, maka akan dijelaskan sebisa mungkin. Namun, pelabelan tersebut seringkali penuh dengan kesulitan. Para mahasiswa didorong untuk melakukan perbandingan sendiri di antara terjemahan yang tercantum secara kronologis.

Ali, Muhammad. *The Holy Qur'an: English Translation* (Lahore, 1917).

Ditulis oleh seorang tokoh kunci dalam sekte Ahmadiyah, terjemahan ini dikritik banyak kalangan karena pandangan sektariannya.[39] Dalam beberapa aspek Ali sangat menyimpang dari terjemahan tradisional, khususnya ayat-ayat yang berbicara tentang 'messiah' dan Nabi Muhammad sebagai penutup para nabi. Ali juga mengedepankan interpretasi rasionalis terkait dengan ayat-ayat mukjizat dan tampak memiliki pandangan negatif terhadap Yahudi dan Kristen; misalnya, dia menyangkal dukungan al-Qur'an terhadap kelahiran Yesus dari Ibu yang

---

39 Lihat Mohammed, 'Assessing English Translations of the Qur'an'; A.R. Kidwai, 'Translating the Untranslatable: A Survey of English Translations of the Qur'an', *The Muslim World Book Review*, vol. 7, no. 4, Summer 1987. Diakses pada 30 Agustus 2007: http://www.iiie.net/node/47.

masih perawan. Menariknya, terjemahan ini diadopsi sebagai terjemahan standar dalam Nation of Islam[40] di Amerika Serikat. Terjemahan ini tampaknya juga turut membentuk fondasi bagi terjemahan mainstream lainnya, meskipun umumnya tidak diakui.[41]

Pickthall, Muhammad Marmaduke William. *The Meaning of the Glorious Koran* (London, 1930).[42]

Adalah salah satu terjemahan bahasa Inggris paling awal oleh seorang mualaf, dan sampai saat ini masih banyak digunakan. Pickthall adalah seorang mualaf Inggris, dan fasih berbahasa Arab, Turki dan Urdu. Dia mencoba untuk memperbaiki masalah yang ditemukan dalam terjemahan misionaris Kristen. Bahasanya cukup elegan meski kuno, dan di dalamnya terdapat sedikit komentar bahkan kadang juga tidak ada. Kurangnya anotasi cukup membatasi kegunaanya bagi pembaca yang belum begitu familiar. Pickthall mungkin telah dipengaruhi oleh tokoh-tokoh seperti Muhammad Ali, terkhusus pandangan biasnya terhadap ayat-ayat mukjizat.[43]

Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* (Lahore, 1934).

Merupakan salah satu terjemahan yang paling populer di kalangan umat Islam hingga saat ini. Ali adalah pegawai sipil India yang

---

40 Salah satu sekte yang berkembang di kalangan Afrika-Amerika di USA pada periode awal abad ke-20 danpendirinya, Wallace Fard Muhammad, dianggap sebagai nabi baru. Setidaknya dalam tahun-tahun pembentukannya, sekte ini dikenal karena mempromosikan supremasi hitam hingga saat ini, kelompok ini secara umum tidak diterima sebagai cabang kelompok Islam yang benar oleh mayoritas kaum Muslim.

41 Mohammed, 'Assessing English Translations of the Qur'an'.

42 Tersedia dalam bentuk elektronik di http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/qmtintro.html dan http://www.quranm.multicom.ba/translations/Pickthall%20Mohammed%20Marmaduke.htm. Diakses pada 9 Agustus 2004.

43 Mohammed. 'Assessing English Translations of the Qur'an'.

dididik di India dan Eropa, dan terjemahannya dipengaruhi oleh penekanan pada rasionalisme modernis. Terjemahnnya mencakup komentar yang cukup komprehensif untuk menjelaskan kata-kata atau frasa tertentu dan gaya puitisnya berusaha untuk menghadirkan cakupan makna-makna asli. Namun, catatan kaki yang berlebihan seringkali mereproduksi materi dari teks abad pertengahan tanpa upaya kontekstualisasi.[44] Sekarang ini terjemahan tersebut kehilangan sebagian pengaruhnya karena bahasanya yang agak usang.

Daryabadi, Abdul Majid. *The Holy Qur'an: With English Translation and Commentary* (Lahore, 1943).

Ditulis oleh seorang penulis terkenal India dan sarjana, terjemahan ini sangat sejalan dengan posisi Muslim tradisional dan dianggap sebagai terjemah yang cukup akurat, ditambah dengan catatan yang bermanfaat.

Ali, Sher. *The Holy Al-Qur'an*(Lahore, 1955).

Terjemahan ini dianggap sebagai terjemahan al-Qur'an resmi (Ahmadiah).[45] Bahkan terjemah ini mungkin lebih daripada terjemahan Ahmadi lainnya, karena Ali menyisipkan pandangan dalam terjemahannya bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah seorang "al-Mahdi yang dijanjikan" (*promised messiah*).

Arberry, Arthur J. *The Koran Interpreted* (London, 1955).

Terjemahan oleh seorang profesor Cambridge di bidang bahasa Arab yang cukup terkenal ini dianggap oleh banyak orang sebagai terjemahan bahasa Inggris pertama yang dikerjakan oleh seorang sarjana yang benar-benar menguasai bahasa Arab dan Islam. Aspek yang cukup menonjol dibanding terjemah bahasa Inggris lainnya adalah sisi kemudahan untuk dibaca dan gaya bahasa

44 Mohammed. 'Assessing English Translations of the Qur'an'.

45 Kidwai, 'Translating the Untranslatable'.

yang berkualitas. Judulnya mengakomodir pandangan ortodoks yang mengatakan bahwa al-Qur'an tidak dapat diterjemahkan. Meskipun beberapa orang berkomentar tentang adanya beberapa kesalahan terjemah,[46] terjemahan ini masih dianggap salah satu yang terbaik yang tersedia, dan dihormati secara akademik.[47]

Dawood, N. J. *The Koran* (London, 1956).

Terjemahan oleh seorang sarjana Yahudi keturunan Irak ini adalah salah satu terjemah edisi cetak yang tersedia paling banyak dan diterbitkan oleh Penguin Classics. Untuk edisi pertama, urutan bab tidak ditata sesuai dengan standar urutan kronologis, meskipun ini dirubah dalam edisi selanjutnya. Beberapa penulis Muslim mengkritik terjemah ini karena ketidakakuratan dan karena bias sistematis terhadap Islam.[48]

Mawdudi, Abul A'la. *The Meaning of the Al-Qur'an* (Lahore, 1967), terjemahan bahasa Inggris dari karya tafsir Mawdudi dalam bahasa Urdu *Tafhim al-Qur'an*.

Terjemah ini ditulis oleh sarjana Indo-Pakistan dan aktivis politik, pendiri gerakan Jamaat-e-Islami di Pakistan, sebuah organisasi penting yang bergerak di bidang religio-politik. Gerakan ini menekankan Islam sebagai jalan kehidupan. Dalam karyanya tersebut, Mawdudi menyediakan penafsiran pada sarjana Islam klasik tentang al-Qur'an dan berupaya untuk menghubungkan seluruh pesan al-Qur'an dengan masalah kontemporer.

Khan, Zafrullah. *The Qur'an: Arabic Text and English Translation* (London, 1970).

46 Kidwai, 'Translating the Untranslatable'.

47 Mohammed, 'Assessing English Translations of the Qur'an'.

48 Lihat Kidwai, 'Translating the Untranslatable' dan Ziauddin Sardar, 'Lost in Translation: The Qur'an', review terhadap *The Qur'an*, diterjemahkan oleh M.A.S. Abdel Haleem, *The New Statesman*, 9 Agustus 2004. Diakses pada 16 September 2007: http://www.newstatesman.com/200408090035.

Seperti penerjemah Ahmadiah lainnya, terjemahan ini dianggap cacat olehaliran Muslim mainstream dengan pendekatan sektariannya. Secara khusus, dijelaskan pula keyakinan Ahmadiah bahwa Muhammad bukanlah Nabi terakhir.[49]

Al-Hillali, Taqiuddin and Khan, Muhammad Muhsin. *Explanatory English Translation of the Meaning of the Holy Al-Qur'an* (Chicago, 1977).

Terjemahan ini banyak tersedia di masjid-masjid Sunni dan toko buku Islam di Amerika Serikat dan Eropa. Hal itu dikarenakan adanya pembagian secara gratis oleh beberapa negara Muslim konservatif dan filantropis. Terjemah ini sebagian besar diambil dari karya penafsir awal, yaitu Tabari, Qurtubi dan Ibnu Katsir, dengan komentar dari *Sahih al-Bukhari* (karya utama tetang hadis).[50] Banyaknya penambahan dalam teks mencerminkan pandangan sangat negatif terhadap orang-orang Yahudi dan Kristen, seperti nampak dalam lampiran polemik yang membandingkan antara Yesus dan Muhammad.

Asad, Muhammad. *The Message of the Al-Qur'an* (Gibraltar, 1980).

Ditulis oleh seorang muallaf Yahudi; sebuah terjemah yang 'sederhana dan terus-terang' yang bertujuan untuk mengembangkan pemikiran yang independen daripada sekedar mengandalkan sarjana tradisional.[51] Berbeda dengan terjemahan Marmaduke Pickthall dan Yusuf Ali, terjemah ini ditulis dengan bahasa Inggris yang lebih modern, dan memiliki catatan kaki dan penjelasan yang cukup ekstensif. Oleh karena terjemah ini berbeda dari sudut pandang Muslim tradisional dalam sejumlah

49 Kidwai, 'Translating the Untranslatable'.

50 Mohammed, 'Assessing English Translations of the Qur'an'.

51 Mohammed, 'Assessing English Translations of the Qur'an'.

isu, terutama beberapa isu teologis, beberapa orang memandang terjemah ini mempunyai orientasi rasionalis.

Shakir, M.H. *Holy Al-Qur'an* (New York, 1982).

Terjemahan ini telah menimbulkan beberapa kontroversi karena ditulis dengan perspektif Syiah. Hal ini paling jelas terlihat dalam indeks subjek, dimana doktrin Syiah dihubungkan dengan ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an yang motifnya adalah untuk mendukung mereka. Banyak kalangan mengkritik terjemah ini karena dianggap menjiplak terjemahan Ahmadiyah Muhammad Ali.[52] Ada juga yang mempermasalahkan identitas penulis, beberapa kalangan bahkan mengatakan bahwa Shakir kemungkinan adalah nama samaran dari pemodal India yang dipercaya oleh sekelompok sarjana untuk melakukan penerjemahan.[53]

Ali, Ahmad. *Al-Qur'an: A Contemporary Translation* (Karachi, 1984).

Sebuah terjemah yang fasih dan memakai bahasa Inggris kontemporer ditulis oleh seorang penyair dan diplomat Pakistan. Meskipun beberapa kata tertentu tampak kuno, namun kata tersebut masih jelas dan bisa dibaca. Beberapa kalangan telah mengkritik karena tidak mengadopsi interpretasi ortodoks

---

52 Lihat Kidwai, 'English Translations of the Holy Qur'an'; Zahid Aziz, 'Shakir's Quran Translation - Blatant Plagiarism of the First Edition of Maulana Muhammad Ali's translation', *Lahore Ahmadiyya Movement*. Diakses pada 30 Agustus 2007: http://www.ahmadiyya.org/movement/shakir.htm.
Mohammed berpendapat bahwa hal itu juga dirasa cukup berat dengantanpa pengakuan, diambil dari terjemahan Pickthall: Mohammed, 'Assessing English Translations of the Qur'an'.

53 Lihat misalnya, Zahid Aziz, 'Shakir identified', *Lahore Ahmadiyya Movement*. Diakses pada 30 Agustus 2007: http://www.ahmadiyya.org/movement/shakir-2.htm.

pada bagian tertentu.[54] Terjemah tersebut menuliskan beberapa catatan, namun tidak menguraikan penjelasan secara ekstensif.

Irving, T.B. (Ta'lim Ali). *The Quran: The First American Version* (Vermont,1985).

Ditulis oleh seorang muallaf Amerika dengan menggunakan bahasa Inggris Amerika modern, terjemahan ini dianggap memiliki beberapa masalah terkait dengan akurasi prinsip kebahasaan. Sub-judulnya pun juga dianggap bermasalah oleh banyak kalangan Muslim karena menyiratkan adanya 'versi' yang berbeda dari al-Qur'an.

Khatib, M.M. *The Bounteous Qur'an: A Translation of Meaning and Commentary* (London, 1986).

Terjemahan ini dianggap cukup akurat untuk dibaca, memakai bahasa Inggris modern, dalam pengantarnya juga membahas tentang Islam, al-Qur'an dan kehidupan Nabi. Terjemahan tersebut memuat catatan singkat tentang kondisi pewahyuan dari ayat-ayat tertentu dan uraian tentang makna serta ekspresi dari beberapa ayat al-Qur'an.[55]

Ali, Syed V. Mir Ahmed. *The Holy Qur'an: Arabic Text with English Translation and Commentary* (New York, 1988).

Terjemah ini dianggap sebagai terjemahan standar kelompok Syiah, dan memuat pula keterangan luas mengenai doktrin dan ritual kelompok Syiah. Terjemahan ini dianggap memiliki bias Syiah yang kuat. Kelompok Syiah menghormati terjemahan ini, sebagian karena di dalamnya memuat penjelasan Ayatullah Mirza Mahdi Pooya Yazdi, salah satu ulama yang punya otoritas tertinggi dalam Syiah kontemporer.[56]

---

54 Kidwai, 'English Translations of the Holy Qur'an'.

55 Mohammed, 'Assessing English Translations of the Qur'an'.

56 Mohammed, 'Assessing English Translations of the Qur'an'.

Bewley, Abdalhaqq and Bewley, Aisha. *The Noble Qur'an: A New Rendering of Its Meaning in English* (Norwich, 1999).

Terjemahan ini dianggap akurat dan sangat mudah untuk dibaca. Meski penulis adalah seorang pengikut Sufi dari kelompok Islam Sunni, terjemahan tersebut tidak menunjukkan adanya bias.[57] Maksud para penulis nampak dalam upayanya membiarkan makna asli untuk "benar-benar hadir",[58] dan sebagian besar mereka sukses melakukannya. Namun, karena kurangnya dukungan dana, terjemah tersebut tidak banyak tersedia.

Fakhry, Majid. *An Interpretation of the Al-Qur'an* (New York, 2002).

Terjemahan ini telah dikritik oleh beberapa peninjau akademik karena kelemahan linguistik, yang gagal menarasikan retorika bahasa Arab asli secara memadai.[59] Terjemah ini nampaknya tidak cukup populer.

Abdel Haleem, M.A.S. *The Qur'an: A New Translation* (New York, 2005).

Ini adalah terjemahan terbaru yang ditulis oleh Abdel Haleem, profesor dalam kajian Studi Islam di Universitas London. Sebuah terjemahan yang sangat mudah diakses dan akurat, terjemahan tersebut berisi sedikit catatan kaki dan komentar yang diperlukan untuk menjelaskan konteks, dan memiliki ringkasan bab singkat. Terjemahan Abdel Haleem ini mendapat kritikan karena pembacaannya yang dianggap ortodoks oleh

---

57 Mohammed, 'Assessing English Translations of the Qur'an'.

58 Abdalhaqq Bewley and Aisha Bewley, *The Noble Qur'an: A New Rendering of Its Meaning in English*, Norwich: Bookwork, 1999, h. iii.

59 Lihat Mohammed, 'Assessing English Translations', dan A.H. Johns, '*Review of An Interpretation of the Qur'an*', *Middle East Studies AssociationBulletin*, Juni 2004, h. 83–84.

beberapa kalangan.[60] Bahasa Inggris yang digunakan cukup halus dan bebas dari bahasa kuno, meskipun beberapa kalangan berpendapat keindahan bahasa orisinal al-Qur'an tidak selalu tersampaikan.

Bakhtiar, Laleh. *The Sublime Quran* (Chicago, 2007).

Terjemahan yang baru diterbitkan ini merupakan yang pertama ditulis secara lengkap oleh wanita Amerika. Terjemahan ini berbeda dari terjemahan Muslim lainnya di mana ayat-ayatnya diatur dalam urutan kronologis, daripada urutan standar, dan ayat kontroversial tentang "pemukulan istri" (4:34) diberikan pandangan baru, yang berbeda dari terjemahan standar. Satu hal yang juga berpotensi kontroversial adalah penerapan metode penerjemahan yang sebagian besar sama seperti yang digunakan dalam Versi Bibel Versi King James.[61] Tanggapan awal terhadap terjemahan ini cukup bervariasi.

Terjemahan Al-Qur'an di Internet

Pada bagian ini akan dijelaskan panduan terjemahan yang berbeda dari al-Qur'an yang ada di Internet. Pembaca dianjurkan untuk menggunakan salinan terjemahan online hanya sebagai panduan. Terjemahan yang ada di internet sebaiknya tidak digunakan sebagai pengganti terjemah terbitan asli. Dalam salinan online, beberapa terminologi terkadang mengalami sedikit perubahan atau teks yang disalin terkadang tidak sengaja terdapat kesalahan.

Qur'an: *www.quranm.multicom.ba*

---

60 See Mohammed, 'Assessing English Translations'.

61 *The Sublime Qur'an*. Diakses pada 3 September 2007: http://www.kazi.org/product_info.php?manufacturers_id=154&products_id=2232&osCsid=fe493be0fa9874081270aaa2b277726e

- Tersedia 22 terjemahan bahasa Inggris. Sebagian besar dapat dilihat secara online atau didownload sebagai dokumen Microsoft Word.
- Tersedia pula terjemahan dalam 55 bahasa. Beberapa bahasa seperti Italia, Belanda, Rusia dan Turki memiliki beberapa versi terjemahan.
- Tersedia juga audio rekaman, video dan komentar dalam bahasa Inggris, Arab, Bosnia dan Urdu.

Asosiasi Mahasiswa Muslim di University of Southern California, ringkasan teks-teks umat Islam: *http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/*

- Terdapat sebuah transliterasi terjemah al-Qur'an bahasa Inggris lengkap oleh Yusuf Ali, Pickthall dan Shakir (meski demikian, masih sedikit 'koreksi' terhadap terjemahan asli yang dibuat oleh Majlis Ulama Afrika Selatan, dan oleh para pembaca website) .[62]
- Bisa juga melakukan *searching*ayat, kata-kata atau frasa.
- Terdapat pengantar di setiap bab oleh sarjana Indo-Pakistan, Abul A'la Mawdudi, dan beberapa link artikel umum tentang al-Qur'an. Termasuk juga artikel umum tentang Islam dan mekanisme pencarian hadits.

IslamiCity.com - The Holy Al-Qur'anCentre: http://*www.islamicity.com/mosque/quran/*

- Terjemahan al-Qur'an bahasa Inggris oleh Yusuf Ali, Pickthall dan Muhammad Asad, serta terjemah berbahasa Turki, Melayu, Perancis, Jerman dan Cina.

---

62 Majlis Ulama Afrika Selatan adalah dewan ulama Muslim tradisionalis yang berada di Afrika Selatan. Contoh pandangan-pangdangan mereka bisadilihat dalam *The Majlis* (http://themajlis.net/).

- Terdapat mekanisme pencarian berdasarkan topik, kata-kata dan transliterasi Arab pada bahasa di atas. Hasil pencarian memuat terjemahan, tulisan Arab dan transliterasi, daftar topik yang dibahas dalam ayat dan link ke audio rekaman.
- Audio tilawah dalam bahasa Arab, Inggris, Urdu dan Bangla. Link-link eksternal juga tersedia untuk terjemahan tertulis. Tujuh belas bahasa mempunyai link yang valid pada saat menulis, termasuk Albania, Thailand, Italia dan Jepang.

Kompleks Percetakan al-Qur'an King Fahd: *www.qurancomplex.com*

- Terjemahan tersedia dalam bahasa Hausa, Indonesia, Spanyol, Perancis dan Inggris.
- Juga termasuk informasi umum tentang al-Qur'an dan Islam, dan database fatwa.

Ringkasan

Beberapa poin penting yang telah kita bahas dalam bab ini meliputi:

- Sejak permulaan Islam, kaum Muslim telah mengakui adanya kebutuhan untuk terjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa selain Arab, meskipun terkesan antipati dalam beberapa kasus, seperti dalam praktik shalat.
- Kaum Muslim tidak menganggap terjemahan al-Qur'an setara dengan al-Qur'an itu sendiri, namun menganggapnya sebagai terjemahan 'dari makna al-Qur'an'.
- Alasan untuk hal ini mencakup ketidakmungkinan untuk meniru gaya asli al-Qur'an, kekayaan bahasa Arab, keberadaan istilah tertentu yang tidak bisa diterjemahkan ke dalam bahasa lain, dan fakta bahwa terjemahan tidak pernah bisa benar-benar tepat atau netral.

- Terjemahan al-Qur'an non-Muslim pertama yang cukup penting dimulai pada abad ke-12 M, dan hingga akhir-akhir ini secara relatif muncul terjemahan yang bernuansa polemik.
- Pada abad ke-20 telah terlihat beberapa terjemahan yang cukup akurat oleh Sarjana Barat maupun umat Islam sendiri, dan sekarang ada ratusan terjemahan berbeda yang tersedia di lebih dari 65 bahasa. Ada berbagai terjemahan al-Qur'an yang umum tersedia dalam bahasa Inggris, dan beberapa di antaranya telah diuraikan di sini.

Bab 8

Al-Qur'an dan Kitab Suci Lain

TIGA AGAMA ABRAHAMIK, YAHUDI, KRISTEN DAN ISLAM, mempunyai keterhubungan dalam keyakinan tentang monoteisme maupun kitab suci mereka. Sebagaimana ditunjukan oleh ayat-ayat berikut ini, al-Qur'an mengakui Taurat Musa dan Injil Yesus sebagai wahyu dari Tuhan:

> Secara bertahap, Dia [Tuhan] menurunkan Kitab kepadamu [Muhammad] yang mengandung kebenaran, membenarkan kitab-kitab sebelumnya: dan Dia menurunkan Taurat dan Injil sebelumnya sebagai petunjuk bagi manusia dan Dia menurunkan pembeda [antara yang benar dan yang salah].[1]

Meskipun terdapat perbedaan antara al-Qur'an, Taurat dan Bible, di sana juga terdapat cukup banyak ayat-ayat yang menunjukan bahwa al-Qur'an mengakui otentisitas wahyu sebelumnya. Faktanya, teolog Muslim juga menempatkan keyakinan terhadap wahyu-wahyu sebelumnya, termasuk kitab suci Yahudi dan Kristen, ke dalam 'enam pilar keimanan' (*arkan*

---

1 QS: 3:3-4.

al-iman), dengan landasan ayat-ayat seperti dalam al-Qur'an 2:285:

> Nabi Muhammad beriman kepada apa yang diturunkan kepadanya dari Tuhan-nya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semua beriman kepada Tuhan, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, dan rasul-rasul-Nya. 'Kami tidak membeda-bedakan seorang pun dari rasul-rasul-Nya', dan mereka berkata, 'Kami dengar dan kami taat. Ampunilah kami ya Tuhan kami, dan kepada-Mu tempat kami kembali!'

Meski demikian, dengan berdasarkan pada interpretasi beberapa ayat al-Qur'an, beberapa ulama klasik sampai pada pemikiran bahwa kitab suci umat Yahudi dan Kristen yang ada pada waktu Muhammad hidup (abad ke-1/ke-7) telah 'diselewengkan' oleh manusia. Oleh karenanya, mereka tidak lagi menganggapnya sebagai wahyu otentik sebagaimana dijelaskan di atas, seperti nabi-nabi Ahli Kitab yang telah menerima wahyu dari Tuhan. Dari waktu ke waktu, konflik tentang otentisitas dan distorsi menjadi sumber perdebatan terkait dengan pandangan al-Qur'an terhadap tradisi dan kitab suci agama lain. Saat ini, beberapa pandangan di antara kaum Muslim berkisar dari mereka yang meyakini bahwa hampir semua kitab suci umat Yahudi dan Kristen tetap bisa dianggap otoritatif, hingga mereka yang meyakini bahwa kitab-kitab suci tersebut telah mengalami penyimpangan, dan oleh karenanya tidak bisa dijadikan sumber kitab suci yang valid.

Dalam bab ini kita akan membahas:

- Ketegangan antara pemahaman standar kaum Muslim terhadap kitab suci dan beberapa teks terkait yang disinggung dalam al-Qur'an;
- Pandangan al-Qur'an terhadap kitab suci umat Yahudi dan Kristen;

- Perbedaan interpretasi tentang konsep 'distorsi' yang ada dalam al-Qur'an;
- Keterikatan sarjana Muslim dengan sumber-sumber Yahudi dan Kristen; dan
- Beberapa pandangan modern tentang kitab suci Yahudi dan Kristen.

Pemahaman Kaum Muslim terhadap Kitab Suci

Sebagaimana telah didiskusikan di bab 3, konsep kaum Muslim tentang 'kitab suci' sangat erat kaitannya dengan gagasan wahyu tertulis bahwa Tuhan telah menurunkan nabi-nabi-Nya. Berdasarkan pengetahuan kaum Muslim tentang al-Qur'an, kitab suci tertulis ini dipahami untuk merepresentasikan kata-kata Tuhan yang tepat. Menurut pemahaman ini, wahyu dan kitab suci sangat identik. Oleh karenanya, 'teks' apapun yang termasuk dalam bentuk tulisan kitab suci merupakan wahyu langsung dari Tuhan, tidak dari yang lain; firman Tuhan dan kata-kata manusia harus dipisahkan. Pemahaman terhadap kitab suci ini pun tidak begitu jelas dideskripsikan dalam al-Qur'an maupun hadis; namun hal itu dikembangkan lebih jauh oleh teolog Muslim klasik dengan mendasarkan pada pemahaman mereka terhadap wahyu dan dokumentasi al-Qur'an. Dari waktu ke waktu, konsep ini berkembang menjadi sebuah statemen teologis yang pada akhirnya diadopsi sebagai sebuah keyakinan.

Salah satu faktor penting dominannya konsep kitab suci ini di kalangan kaum muslim adalah karena kebutuhan pada abad-abad awal Islam untuk mendemonstrasikan otentisitas dan otoritas al-Qur'an vis-a-vis kitab-kitab suci agama lain. Kebutuhan akan hal ini semakin meningkat karena kontak yang cukup besar terjadi antara emperium Kristen di satu sisi dan dinasti kaum Muslim yang mulai berkembang. Dalam teologi Kristen, kaum Muslim telah berjumpa dengan tradisi agama yang secara teologis

telah ada pada titik perkembangan yang pesat, dan mampu memanfaatkan tradisi panjang filsafat, logika dan teologi dalam klaimnya yang otentik dan untuk mendukung dogma utamanya. Karena kurangnya tradisi tersebut, kaum Muslim mendasarkan argumen bahwa kitab suci mereka, al-Qur'an, 'lebih suci' dalam orisinalitas ilahiahnya daripada kitab suci umat Kristen dan Yahudi. Hal itu kemudian diikuti oleh pandangan yang meyakini bahwa jika kitab suci al-Qur'an dianggap lebih suci dan otentik daripada Islam, agama yang mendasarkan pada al-Qur'an, maka seharusnya al-Qur'an lebih suci dan otentik daripada Yahudi dan Kristen.[2]

Penelitian tentang ayat al-Qur'an mengenai hal ini, menunjukan bahwa al-Qur'an itu sendiri mengambil pandangan yang cukup luas dalam konsepnya tentang kitab suci yang valid. Misalnya, al-Qur'an menerima validitas dan otentisitas kitab-kitab suci sebelumnya. Argumen penerimaan ini dilakukan meski terdapat kemungkinan bahwa kitab-kitab suci tersebut belum terdokumentasikan selama masa hidup atau paska meninggalnya Nabi yang telah mendapatkan wahyu, atau kitab-kitab suci tersebut mungkin belum ditulis dengan bahasa yang digunakan oleh nabi. Penerimaan otentisitas ini pada bagian tertentu direfleksikan dalam perintah al-Qur'an: 'dan hendaklah para pengikut Injil memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Tuhan di dalamnya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan tuhan, mereka itulah orang-orang fasik.'[3] Dari konteks ayat tersebut, ayat ini sepertinya lebih berbentuk perintah yang diturunkan kepada umat Kristiani di masa Nabi Muhammad, daripada petunjuk tentang masa lalu. Oleh karenanya, meski ada kemungkinan bahwa semenjak masa Yesus,

2 Abdullah Saeed, 'The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scriptures', *The Muslim World*, Fall 2002, vol. 92, nos. ¾, h. 431-433.

3 QS: 5:47.

proses narasi dan terjemahan mungkin telah mengakibatkan beberapa 'wahyu Tuhan' tecampur dengan 'kalam manusia', ini tidak berarti mengurangi kuatnya keterhubungan teks dengan bentuk orisinal wahyu dan otoritas yang tetap ada dalam wahyu tersebut.

Fokus al-Qur'an di sini sepertinya lebih bertindak sebagai penjaga pesan esensial, daripada bahasa atau narasi orisinal wahyu. Dengan pemahaman seperti ini, meskipun itu terjemahan dari sebuah wahyu, maka akan tetap disebut sebagai kitab suci. Al-Qur'an tidak ingin masuk dalam perdebatan tentang 'otentisitas' keseluruhan dari ktiab suci masa lalu. Namun, dengan beberapa pengecualian al-Qur'an tampak menerima otentisitas dan validitas kitab suci umat Yahudi dan Nasrani sebagaimana kitab tersebut eksis pada masa Nabi Muhammad.

Kitab Suci Umat Yahudi dan Kristen dalam al-Qur'an

Sebagaimana disebutkan di atas, al-Qur'an menunjukan penghargaan dan penghormatan tinggi terhadap kitab-kitab suci yang digambarkan sebagai wahyu yang turun sebelumnya: secara khusus, Taurat kaum Yahudi yang diturunkan kepada Musa dan Injil kaum Nasrani yang diturunkan kepada Yesus. Al-Qur'an juga tidak pernah menggunakan statemen yang meremehkan 'kitab-kitab tersebut', dan mengatakannya sebagai wahyu yang turun dari Tuhan. Bagaimanapun, al-Qur'an juga melakukan kritik terhadap Ahli Kitab[4], khususnya Yahudi dan Nasrani, baik sebagai individu maupun kelompok, dalam kasus di mana al-Qur'an menuduh mereka tidak patuh terhadap perintah Nabinya.

---

4 *Sepanjang sejarah Muslim, agama-agama lain seperti Hindu, Budha, Zoroaster dan Mazdeisme, pada waktu itu juga dijelaskan sebagai Ahli Kitab, atau shibh kitab, orang-orang yang memiliki 'kemiripan' kitab suci. Jackues Waardenburg, 'The Medieval Period: 650-1500', dalam Muslim Perception of Other Religions, New York; Oxford: Oxford University Press, 1999. Lihat h. 28-29 tentang Hinduisme dan h. 56-57 tentang 'kemiripan' kitab suci.*

Menurut al-Qur'an, kitab-kitab suci tersebut -Taurat dan Injil- dikatakan juga mengandung kalam hikmah, petunjuk dan penerang:

> Kami telah menurunkan kitab Taurat yang di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya. Dan para Nabi, yang berserah diri kepada Tuhan, memberi pututsan atas perkara orang Yahudi, demikian pula para ulama dan pendeta-pendeta mereka, sebab mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Tuhan dan mereka menjadi saksi terhadapnya.[5]

Dan:

> Dan kami teruskan jejak mereka dengan mengutus Yesus putra Maryam, untuk membenarkan Kitab Taurat yang turun sebelumnya: Kami turunkan Injil kepadanya yang di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya dan membenarkan kitab yang sebelumnya, yaitu Taurat,d an sebagai petunjuk serta pengajaran untuk orang-orang yang bertakwa.[6]

Al-Qur'an memuat banyak referensi tentang eksistensi kitab-kitab suci tersebut dan faktanya mereka memuat petunjuk dari Tuhan. Fakta lain, al-Qur'an berulang kali mengkonfirmasi keberadaan Kristen dan Yahudi sebagai tradisi agama yang valid.

Dalam pandangan al-Qur'an, pesan utama dari semua nabi, dan apa yang menghubungkan al-Qur'an, Taurat dan Injil, adalah keyakinan dan kepasrahan kepada Tuhan yang Esa. Konsekuensinya, dalam al-Qur'an, baik Yahudi maupun Kristen secara kolektif diberikan gelar kehormatan sebagai Ahli Kitab. Al-Qur'an mendeskripsikan Ahli Kitab sebagai orang yang membaca 'wahyu Tuhan',[7] dan, dalam beberap contoh, merujuk kepada mereka sebagai orang yang kepada mereka Tuhan 'telah

5 QS: 5:44.

6 QS: 5:46.

7 QS: 3:113.

memberikan kitab suci'.[8] Mereka lebih jauh diminta untuk 'menjunjung tinggi Taurat dan Injil'.[9] Ayat yang cukup familiar berikut ini sepertinya menunjukan bahwa, jika mereka adalah orang yang tulus keimanannya, maka perilaku baik mereka juga akan diterima oleh Tuhan: "Orang-orang beriman [Muslim], orang-orang Yahudi, kaum Sabi'in, dan orang-orang Nasrani -barangsiapa yang beriman kepada Tuhan dan hari akhir dan berbuat kebajikan- maka tidak ada rasa khawatir padanya dan mereka tidak bersedih hati.[10]

Pandangan positif al-Qur'an terhadap Taurat dan Injil ini mungkin tidak mengagetkan; karena al-Qur'an mengklaim sebagai Kalam Tuhan, yang demikian ini terlihat natural karena al-Qur'an menghargai kitab suci sebelumnya. Bagaimanapun, meski al-Qur'an secara eksplisit mengakui kitab suci umat Kristen dan Yahudi, beberapa ayat al-Qur'an nampak menunjukan adanya kemungkinan 'distorisi' dalam kitab tersebut. Kehadiran ayat-ayat yang sepertinya menjadi pesan polemik telah menyebabkan perdebatan panjang di kalangan ulama Muslim dan kaum awam terkait bagaimana seharusnya kitab suci tersebut harus diperlakukan dan sejauh mana kitab suci tersebut bisa dianggap otentik dan reliabel dalam bentuknya yang baku saat ini. Pada sub-bab berikutnya, kita akan mengeksplorasi beberapa argumentasi perdebatan, bersama dengan sejumlah interpretasi bahwa kaum Muslim telah membuat konsep 'distorsi' dari waktu ke waktu.

Pandangan Kaum Muslim tentang 'Distorsi' Kitab Suci Umat Yahudi dan Kristen

Sebagaimana telah kita lihat, al-Qur'an dengan jelas mengakui dan menghormati kitab suci yang diturunkan kepada Yahudi dan

---

8 Lihat misalnya, QS: 3:187; 4:131; 5:5; 74:31; 98:4.

9 QS: 5:68.

10 QS: 5:69.

Kristen. Meskipun terdapat beberapa petunjuk, di sana terdapat pandangan umum yang dipegang oleh kaum Muslim bahwa kitab suci umat Yahudi dan Kristen sebagaimana adanya saat ini telah banyak mengalami 'perubahan'. Di era modern, pandangan ini sebagian besar menjadi bagian umum dari keyakinan Muslim. Karena adanya 'distorsi' yang dipercaya ini, mereka meyakini bahwa kitab suci Yahudi dan Kristiani tidak lagi bisa menjadi dasar sebagai 'wahyu Tuhan' dalam persoalan apapun tentang agama, keyakinan ataupun hukum.[11]

Meskipun pandangan sarjana mengenai isu ini lebih halus,[12] pandangan umum ini mempertahankan bahwa: (1) kitab suci yang diterima dan dihargai oleh al-Qur'an adalah kitab suci yang diturunkan kepada Musa dan Yesus; dan (2) bagian terpenting dari kitab suci yang ada saat ini telah 'terdistorsi' atau 'terselewengkan' dan cukup sulit untuk mengetahui bagian mana yang diselewengkan; atau (3) kitab suci yang dirujuk oleh al-Qur'an yaitu Taurat dan Injil telah hilang seluruhnya, dan bukti akurat keberadaannya sudah tidak dapat dipastikan. Yang terakhir ini sepertinya menjadi pandangan yang paling umum, khususnya di antara kelompok Muslim konservatif. Meskipun ini merupakan pandangan umum terhadap kitab suci, mayoritas kaum Muslim meyakini bahwa Ahli Kitab harus tetap dihormati sebagai bagian dari tradisi keagamaan yang valid, tanpa menghiraukan apakah kitab suci mereka 'terdistorsi' atau tidak.

Terdapat sejumlah ayat al-Qur'an yang nampak mendukung pandangan bahwa memang ada 'distorsi' dalam beberapa

11 *Persoalan ini telah didiskusikan oleh Seyyed Hosen Nasr sebagai salah satu kesulitan untuk melakukan dialog antara Nasrani-Muslim. Seyyed Hosen Nasr, 'Islamic-Christian Dialogue – Problems and Obstacles tob e Pondered and overcome', The Muslim World, vol. 88, nos. 3-4, Juli-Oktober, 1998.*

12 *Lihat misalnya, Taqiyy al-Din Ibn Taymiyya, al-Tafsir al-Kabir, ed. Abd al-Rahman Umayra, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, n.d., I, h. 207-209.*

bagian kitab suci Yahudi dan Nasrani. Salah satu terminologi umum yang digunakan al-Qur'an dalam hal ini adalah *tahrif*, yang didefinisikan sebagai 'penyelewengan sebuah dokumen, dimana teks asli telah dirubah'.[13] Sebagai contoh, al-Qur'an menyatakan: mereka mengubah [*yuharrifun*] pesan yang diturunkan kepada mereka dan melupakan sebagian dari apa yang telah diperingatkan kepada mereka.'[14] Terminologi lain yang digunakan al-Qur'an adalah *baddala*, yang artinya 'merubah, menukar dan mengganti'. Al-Qur'an menyatakan: 'namun orang-orang yang zalim mengganti [*baddala*] perintah dengan yang lain yang tidak diperintahkan kepada mereka.'[15]

Banyak kalangan mufassir berusaha menjelaskan makna dari ayat yang terdapat kata *tahrif* dan terminologi lain yang digunakan oleh al-Qur'an. Perlu dicatat bahwa mayoritas ulama tersebut terlihat sangat berhati-hati dalam menilai makna 'distorsi' daripada yang mungkin diharapkan dari pandangan populer di kalangan muslim saat ini. Di antara ulama pra-modern yang mempunyai gagasan yang cukup berpengaruh tentang makna distorsi adalah para mufassir besar seperti Tabari (d.310/923), Razi (d.606/1209) dan Qurtubi (d.671/1273).

Distorsi makna atau kata?

Salah satu isu di mana para ulama pra-modern mempunyai beragam pemahaman tentang makna distorsi ada pada wilayah bagaiamana sebenarnya proses distorsi itu terjadi? Sementara sebagian ulama berargumen bahwa distorsi telah terjadi pada makna atau interpretasi teks, sedang yang lain menunjukan bahwa kata-kata aktual dari teks telah dirubah. Sebagai contoh,

---

13 'Tahrif' dalam H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers (eds), Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden: E.J. Brill, 1991, p. 560.

14 QS: 5:13.

15 QS: 2:59.

Razi yang berargumen bahwa makna teks telah dirubah. Dalam interpretasinya terhadap dua ayat yang merujuk pada kata *tahrif*, yaitu dalam QS.5:13, seperti dikutip sebelumnya, dan QS.5:41, yang memuat frasa '[kaum Yahudi] yang mengubah makna-makna dari wahyu [yang diturunkan]', Razi beranggapan bahwa teks-teks tersebut menunjukan adanya interpretasi yang menyesatkan terhadap perintah Tuhan, bukan pada perubahan kata-kata aktual dalam kitab suci. Dia meyakini bahwa perubahan terhadap kata-kata dalam kitab suci yang telah ditransmisikan oleh sebagian besar orang tidak akan mungkin terjadi.[16] Razi sepertinya meyakini bahwa distorsi dalam teks kitab suci hanya akan muncul pada masa awal kemunculan teks tersebut dalam rentang sejarah komunitas, yaitu ketika para pengikut wahyu, yang dari mereka teks kemudian bisa dikenal, masih terbilang sangat sedikit.[17]

Tabari, salah satu mufassir besar, juga mendukung pandangan bahwa distorsi terjadi dalam makna teks, bukan pada teks aktual itu sendiri.[18] Dalam menafsirkan ayat 5:13, Tabari mengatakan bahwa teks yang diwahyukan telah dirubah melalui interpretasi yang salah, yang kemudian ditulis dan diatribusikan kepada Tuhan.[19] Dalam menafsirkan ayat setelahnya, Tabari memahami terminologi '*yuharrifunahu*' dengan arti 'mereka merubah maknanya':[20] 'Maka apakah kamu [kaum mukmin] sangat mengharapkan mereka akan percaya kepadamu, sedangkan

16 *Al-Fakhr al-Razi, al-Tafsir al-Kabir, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, edisi ke-3, n.d., VI, part 11, h. 187.*

17 *Razi, al-Tafsir, II, part 3, h. 134.*

18 *Tabari, Jami', I, h. 367.*

19 *Tabari, Jami', IV, bagian 6, h. 155.*

20 *Tabari, Jami', I, h. 368.*

segolongan dari mereka mendengar firman Tuhan dan mereka mengubahnya [*yuharrifunahu*], padahal mereka mengetahuinya?'[21]

Mufassir lain, Qurtubi, dalam ayat yang sama 5:13, berpandanngan bahwa rujukan terhadap kata 'distorsi' bisa dikaitkan dengan upaya perubahan baik dalam kata maupun makna. Menurut dia, ayat tersebut bermakna bahwa 'mereka [kaum Yahudi] menafsirkan [teks] secara keliru dan memberikan interpretasi yang salah kepada khalayak umum'- dia juga mengamati bahwa '[perubahan terhadap] makna [ayat] adalah upaya merubah huruf-huruf [yang ada dalam teks]'.[22]

Berdasarkan pada ayat berikutnya, beberapa ulama juga beranggapan bahwa distorsi kitab suci mungkin terjadi 'dalam ucapan', dengan merujuk pada distorsi-distorsi dalam narasi verbal:

> Dan di antara mereka ada segolongan yang memutarbalikan lidahnya membaca kitab, agar kamu menyangka apa yang mereka baca itu sebagian dari kitab, padahal itu bukan dari kitab; dan mereka berkata bahwa itu dari Tuhan, padahal tidak; mereka mengatakan hal yang dusta terhadap Tuhan dan mereka tau akan hal itu.[23]

Dalam interpretasinya, Qurtubi memahami ayat ini dengan makna perubahan dari apa yang dikehendaki oleh teks.[24] Ayat tersebut dengan jelas merujuk pada distorsi tentang teks atau maknanya melalui ucapan; oleh karenanya al-Qur'an sepertinya menunjukan bahwa proses ini mungkin melibatkan proses penarasian tentang sesuatu dan mengatribusikannya secara salah terhadap kitab suci, atau memberikan pemahaman yang

---

21 QS: 2:75.

22 *Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, al-Jami' li ahkam al-Qur'an, Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyya, 1993, III, bagian 6, h. 77.*

23 QS: 3:78.

24 *Qurtubi, Al-Jami', II, bagian 4, 78.*

salah tentang apa yang telah dikatakan oleh kitab suci masa lalu tentang isu yang terkait dengan Nabi Muhammad.

Distorsi dengan menyembunyikan teks

Beberapa ulama juga menganggap adanya kemungkinan bahwa distorsi itu terjadi melalui upaya penyembunyian teks. Dalam skenario ini, teks itu sendiri sebenarnya ada dan otentik, namun disembunyikan oleh ulama-ulama Yahudi dan Nasrani. Contoh paling baik dalam dugaan penyelewengan ini terkait dengan teori yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad dan misinya sebenarnya telah diramalkan dalam Taurat dan Injil. Menurut teori ini, ulama Yahudi dan Nasrani yang hidup di masa Muhammad 'menyembunyikan' teks-teks tersebut untuk menolak kenabiannya. Sebagai contoh, Tabari melihat beberapa ayat al-Qur'an yang mendukung dugaan bahwa ulama Yahudi Madinah telah melakukan penyembunyian ayat yang terkait dengan Nabi Muhammad yang ada dalam Taurat.[25] Salah satu ayatnya berbunyi 'sungguh, orang-orang yang menyembunyikan Kitab yang telah diturunkan Tuhan, dan menjualnya dengan harga murah, mereka hanya menelan api neraka ke dalam perutnya.'[26] Demikian juga, dia menafsirkan ayat di bawah ini sebagai ayat yang merujuk pada ulama Yahudi dan Nasrani yang telah menyembunyikan apa yang telah tertulis dalam kitab suci mereka tentang kenabian Muhammad:[27]

> Sungguh, orang-orang yang menyembunyikan keterangan dan petunjuk yang telah Kami turunkan, setelah Kami jelaskan kepada manusia dalam Kitab, Tuhan akan melaknatnya, dan dilaknat pula oleh mereka yang melaknat, kecuali

25 *Tabari, Jami'*, II, 89.

26 QS: 2:174.

27 *Tabari, Jami'*, II, 52.

mereka bertaubat, mengadakan perbaikan dan mengatakan kebenaran.[28]

Penafsiran Tabari sepertinya didasarkan pada bukti yang ada dalam ayat lainnya yang menyatakan bahwa Muhammad telah dijelaskan dalam Taurat dan Injil sebagai Nabi yang 'bukan orang Yahudi'. Sebagai contoh:

> Akan Aku [Tuhan] tetapkan rahmat-Ku bagi mereka yang bertakwa, yang menunaikan zakat dan yang beriman kepada ayat-ayat kami; yang mengikuti Rasul, Nabi yang buta huruf [*ummiy*] yang mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada pada mereka.[29]

Sebagaimana Muhammad Abdel Haleem menulis dalam buku terjemahan al-Qur'an-nya tentang ayat ini, *ummiy* bisa bermakna 'buta huruf' dan 'bukan orang Yahudi'.[30]

Tabari juga merujuk pada ayat lain yang menunjukan bahwa Yesus telah meramalkan kedatangan Muhammad, dan merujukanya dengan menggunakan kata Ahmad, atau 'orang yang terpuji', sebuah nama yang mempunyai makna yang sama dengan Muhammad:[31] 'dan ketika Yesus putra Maryam berkata, "wahai bani Israel sesungguhnya aku utusan Tuhan, yang membenarkan Taurat yang turun sebelum aku dan memberi kabar gembira dengan seorang rasul yang akan datang setelahku, yang namanya Ahmad."[32] Oleh karena itu, bentuk 'penyembunyian' yang dirujuk dalam ayat ini oleh Tabari dipahami dengan makna keengganan mereka untuk mengakui Muhammad atau 'tanda'

---

28 QS: 2:159.

29 QS: 7:157.

30 *Muhammad Abdel Haleem (trans.), The Qur'an: A New Translation. New York: Oxford University Press, 2005, h. 105.*

31 QS: 61:6.

32 QS: 61:6.

yang menunjukan tentang kedatangannya yang sebenarnya terdapat dalam kitab suci Yahudi maupun Nasrani.[33]

Keterlibatan Akademik dengan Sumber-sumber Yahudi dan Nasrani

Dalam al-Qur'an, terdapat sejumlah ayat yang menceritakan tentang nabi-nabi masa lalu yang ada di Bible, yang juga menerima wahyu dari Tuhan sebelum kenabian Muhammad. Meskipun Muhammad dan banyak dari pengikutnya mempunyai pengetahuan tentang tradisi Yahudi dan Nasrani, pengetahuan mereka tentang figur-figur tersebut, yang seringkali hanya disinggung sedikit oleh al-Qur'an, masih belum sempurna. Oleh karenanya, tradisi Islam memberithaukan kepada kita bahwa banyak dari kaum Muslim klasik, termasuk beberapa sahabat Nabi, seringkali mencari klarifikasi dari orang Yahudi yang pindah ke agama Islam seperti Ka'b al-Ahbar (d.ca.32/652). Beberapa sumber menunjukan bahwa Ka'b al-Ahbar telah membacakan dan menjelaskan Taurat di masjid Madinah.[34] Keponakan Nabi sendiri, Abd Allah ibn Abbas, juga dikabarkan menjadi orang yang gemar mengoleksi dan mentransmisikan legenda dalam Bible.

Sebagaimana ekspansi Islam mulai bergeliat paska meninggalnya Nabi, turut meningkat pula sejumlah kaum Muslim yang ingin belajar lebih tentang nabi-nabi yang sering disinggung dalam al-Qur'an. Sementara beberapa orang berusaha mencari pengetahuan ini murni dengan tujuan kesalehan, sedang yang lain berusaha menggabungkannya dalam cerita populer pada saat itu. Tanpa mempertimbangkan alasan mereka, banyak

33 - *Tabari, Jami', II, 53.*

34 M.J. Kister, *'Haddithu an bani isra'ila wa-la haraja. A Study of an early tradition'*, h. 232, *Israel Oriental Studies, vol. 2, 1972, h. 215-239, dikutip dari Camilia Adang, Muslim Writer on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm, leiden: Brill Academic Publishers, 1996, h. 8.*

dari kalangan Muslim klasik bersandar pada tradisi Ahli Kitab untuk mengisi informasi-informasi kosong yang belum dijelaskan secara detail.

Pada abad-abad berikutnya, para ulama Muslim seringkali berdebat tentang Ahli Kitab atau sumber-sumber Yahudi dan Nasrani dalam perkembangan bidang studi seperti teologi dan hukum al-Qur'an.[35] Dimulai dengan karya Wahb ibn Munabbih (d.ca113/732) *Cerita tentang Para Nabi* yang muncul pada abad ke-2/ke-8, sejumlah sejarawan Muslim juga mulai memproduksi karya sejarah yang menggunakan sumber-sumber Muslim, Yahudi dan Nasrani.[36] Di antara karya awal yang muncul adalah karya Mas'udi (d.344/956) tentang sejarah dunia, yang berjudul *The Meadows of Gold and Mines of Gems*. Kutipan di bawah ini mengilustrasikan bagaimana Mas'udi bebas dalam menggunakan referensi baik yang ada dalam al-Qur'an atau Taurat, dan informasi yang diterima secara oral dari Ahli Kitab:

> Saat ini para pengikut Taurat dan Kitab-Kitab Suci Pertama mengatakan bahwa Musa, anak dari Manasseh, anak dari Yusuf, anak dari Ya'kub adalah seorang nabi sebelum Musa anak dari Amram, dan dialah orang yang pergi mencari al-Khidr ... beberapa orang dari kalangan Ahli Kitab mengatakan bahwa al-Khidr adalah Khidrun.
>
> Saat ini para peramal dan ahli sihir Firaun, menginformasikan kepadanya bahwa seorang anak kecil akan segera lahir dan dialah yang akan menghancurkan pemerintahannya dan akan menyebabakan terjadinya hal yang mengerikan di Mesir, dan informasi ini sangat membuat Firaun cemas. Dia kemudian menyuruh anak-anak (mereka) untuk dibunuh.

35 *Lihat Waardenburg, Muslim Perceptions of Other Religions, h. 55.*

36 *Wahb ibn Munabbih, Qisas al-Anbiya ('Stories oft he Prophets'). Untuk terjemah Inggris modern yang merujuk pada karya Ibn Munabbih lihat: Muhammad Ibn Abd Allah Kisai. Tales of the Prophets (Qisas Al-Anbiya), trans. Wheeler Thackson, Chicago: Kazi Publications, 1997.*

Akan tetapi Tuhan mewahyukan kepada Ibu (Musa) agar dia melemparkan Musa ke dalam air, sebagaimana Tuhan telah menginformasikan dan menjelaskan tentang hal itu melalui Nabi Muhammad (cf. Surah 20:38, 28:7).

Dan Tuhan berbicara kepada Musa secara langsung (Surah 4:164), dan Dia menguatkan dukungan kepada saudaranya Harun, dan Dia mengirim keduanya kepada Firaun. Namun dia menolak keduanya dan Tuhan menenggelamkannya (cf. Eksodus 3:10).

Lalu Tuhan menyuruh Musa untuk memimpin bangsa Israel pergi ke padang gurun. Mereka berjumlah sebanyak 600.000 laki-laki dewasa, disamping terdapat juga orang-orang yang sedang beranjak dewasa (cf. Eksodus 12:37).[37]

Pada waktu yang sama, tren yang di masa selanjutnya dilabeli dengan tafsir Injil 'Muhammad' (merujuk pada Bible Nasrani dan Taurat Yahudi) juga mulai berkembang. Salah satu contoh tentang hal ini adalah karya Ibn Qutayba (d.275/889) *Dala'il al-nubuwwa* (*Bukti-Bukti Kenabian*), yang mengutip banyak bagian dari Injil yang mendukung kenabian Muhammad.[38] Pada abad-abad berikutnya, oleh karena identitas kaum Muslim dan intelektualnya mulai berkembang kuat dan independen, para ulama Muslim mulai melihat sumber-sumber Yahudi dan Nasrani dengan tingkat kecurigaan yang tinggi. Tidak hanya ketergantungan terhadap sumber-sumber tersebut yang mulai menurun, namun mereka juga mereview dan menutupi referensi-referensi karya yang muncul pada masa sebelumnya. Dalam lingkungan seperti inilah para ulama hukum dan teolog seperti

37 *Al-Mas'udi, Muruj al-dhahab, I, h. 53-55, dikutip dari Camilia Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible, h. 122-123 (tanda kurang tersebut asli dari penulis awal).*

38 *Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible, h. 35.*

Ibn Hazm (d.456/1064) menggunakan kritisisme skriptural terhadap kitab suci umat Yahudi dan Nasrani. Karyanya sangat kritis dan rasional, dan dianggap sebagai pelopor kajian kritis terhadap Injil.[39]

Sikap Kaum Muslim terhadap Kitab Suci Yahudi dan Nasrani

Pandangan dari periode pra-modern

Merujuk pada beragamanya pandangan tentang isu ini, Ibn Taymiyya (d.728/1328), seorang ulama yang umumnya dikenal karena pandangan konservatifnya, mengatakan:

> Telah disebutkan bahwa tidak ada satupun di dunia ini salinan yang sesuai dengan apa yang telah Tuhan turunkan dalam Taurat dan Injil. Semua yang ada telah dirubah. Itu karena Taurat, dalam prosesnya diambil dari banyak orang dan ditransmisikan ke banyak orang dan telah berhenti pada waktu itu dan Injil juga diambil dari empat (orang).
>
> Oleh karenanya, di antara manusia (Muslim) terdapat orang-orang yang menduga bahwa apa yang ada dalam Taurat dan Injil (saat ini) terdapat banyak kekeliruan, tidak pada kata-kata Tuhan. Beberapa dari mereka mengatakan: (yang keliru) tidaklah banyak. Hal itu (juga dikatakan): tidak ada satupun orang yang merubah teks kitab suci. Namun mereka (Yahudi dan Nasrani) telah memalsukan maknanya dengan interpretasi (yang salah). Mayoritas Muslim memegang pendapat tersebut.
>
> (pendapat) yang benar adalah pendapat ketiga, yang mengatakan bahwa di dunia ini ada salinan (versi) yang utuh, dan Salinan tersebut masiih ada hingga masa Nabi SAW, dan banyak salinan (versi) yang telah diselewengkan.

---

39 *Waardenburg, Muslim Perceptions of Other Religions*, h. 27-28.

Siapapun yang mengatakan bahwa dalam salinan (versi) tersebut tidak ada penyelewengan maka sesungguhnya dia telah membantah sesuatu yang tidak bisa dipungkiri. Siapapun yang mengatakan bahwa semua salinan (versi) yang ada setelah Nabi (Muhammad) (SAW) telah didistorsi, maka dia telah mengatakan apa yang nyatanya palsu. Al-Qur'an memerintahkan mereka untuk menghakimi dengan apa yang Tuhan turunkan dalam Taurat dan Injil. (Tuhan) menginformasikan bahwa dalam dua kitab suci tersebut terdapat hikmah. Tidak ada satupun dalam al-Qur'an yang mengindikasikan bahwa mereka mengubah semua salinan (versi).[40]

Bagaimanapun, Ibn Taymiyya juga memberikan dasar untuk memahami apa yang seharusnya dianggap sebagai 'Firman Tuhan', dia juga menunjukan bahwa Firman Tuhan direpresentasikan oleh 'apa yang disampaikan Tuhan melalui para nabi', bukan apa yang ditulis oleh para ahli Taurat paska meninggalnya utusan; sebagai contoh, tentang kehidupan dan zaman nabi.[41] Muridnya, Ibn Kathir (774/1373), lebih lanjut menjelaskan bahwa narasi yang ada dalam Injil dan Taurat bisa dibagi menjadi tiga kategori:

1) Apa yang kita ketahui sebagai otentik karena kita mempunyai (dalam Islam) alat pembuktian kebenarannya; 2) apa yang kita ketahui sebagai sesuatu ynag salah berdasarkan pada adanya kontradiksi dengan apa yang kita punya; dan 3) apa yang bersifat netral, baik dari tipe yang pertama atau yang kedua; kita tidak menerima dan tidak pula menolaknya, dan kita diperbolehkan untuk menarasikannya.[42]

---

40 *Ibn Taymiyya, al-Tafsir al-Kabir, I, h. 209.*

41 *Ibn Taymiyya, al-Tafsir al-Kabir, I, h. 210.*

42 *'Imad al-Din Abu al-Fida' Isma'il Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Beirut: Dar al-Jil, n.d., I, p. 4.*

Dua pandangan yang bertentangan di era modern

Dua pendapat modern tentang 'distorsi' berikut ini mengilustrasikan dua pendekatan yang sangat berbeda terhadap isu yang sedang dibicarakan. Yang pertama adalah Muhammed Salih al-Munajjid, ulama Salafi di Saudi Arabia.[43] Dan contoh kedua menjelaskan pandangan Ulil Abshar-Abdalla, salah satu pendiri Jaringan Islam Liberal di Indonesia, yang telah banyak memunculkan kritik dari lingkaran kaum Muslim konservatif.

Berdasarkan pada ayat 5:48, yaag menyatakan 'Kami menurunkan kepadamu [Muhammad] Kitab yang membawa kebenaran, yang membenarkan kitab-kitab sebelumnya dan menjaganya', al-Munajjid berpandangan bahwa al-Qur'an telah menghapus semua kitab suci sebelumnya, termasuk Zabur Nabi Daud, Taurat dan Injil; satu-satunya kitab suci yang masih otentik adalah al-Qur'an. Dengan mengutip beberapa ayat,[44] dia mengklaim semua Muslim diwajibkan untuk meyakini pandangan tentang penghapusan total seluruh kitab suci masa lalu, dan meyakini dugaan distorsi tekstual yang ada pada Taurat dan Injil.[45] Al-Munajjid menyimpulkan bahwa kebenaran apapun ynag terkandung dalam kitab suci masa lalu juga telah dihapus oleh Islam. Dia menggunakan hadis berikut ini sebagai bukti tekstual atas pandangannya:

> Diberitakan bahwa Nabi (SAW) marah ketika dia melihat Umar membawa satu halaman yang di dalamnya terdapat tulisan tentang Taurat, dan dia (SAW) berkata: 'Apakah kamu masih ragu, wahai anak al-Khattab (Umar)? Apakah aku tidak

---

43 *Tulisan al-Munajjid 'Islam Q & A' website* – www.islamqa.com *(diakses pada 16 September 2007).*

44 *Termasuk QS: 5:13; 2:79; dan 3:78.*

45 *Terminologi 'nasakh' lebih umum digunakan dalam Islam untuk merujuk pada pembatalan peraturan al-Qur'an yang datang sebelumnya dengan peraturan yang baru. Untuk uraian lebih jauh lihat Bab 9.*

membawa kepadamu sesuatu ynag lebih mencerahkan dan sempurna? Jika saudaraku Musa masih hidup, dia tidak akan punya pilihan kecuali ikut bersamaku.'[46]

Pandangan al-Munajjid terkait dengan distorsi sepertinya didukung dengan pandangannya yang kaku dan eksklusif dalam relasi antar umat beragama. Dia mengatakan:

> Salah satu prinsip utama dalam keimanan umat Islam adalah kita harus meyakini bahwa setiap Yahudi, Nasrani atau orang lain yang tidak masuk agama Islam adalah orang *kafir* yang menentang bukti-bukti yang sudah mapan yang oleh karenanya mereka dinamakan sebagai orang yang tidak beriman dan dipandang sebagai musuh Allah, Nabi-Nya, dan orang-orang yang berimana kepada-Nya, dan bahwa mereka adalah para penghuni neraka.[47]

Al-Munajjid menjelaskan pemahamannya tentang distorsi sebagai berikut:

> Ketika kitab suci masa lalu telah didistrosi dan dirubah oleh nafsu manusia dan kelompok di kalangan orang Yahudi dan Nasrani, maka tidak bisa lagi kita mendasarkan diri pada kitab tersebut. Allah telah menghapus semua hukum (*shari'ah*) ketika Islam datang, dan menghapus semua kitab suci ketika al-Qur'an diturunkan. Ketika Dia mengutus Muhammad (SAW) sebagai Nabi terakhir dan cincin dari para nabi, maka menjadi wajib untuk meyakininya dan mengikuti al-Qur'an yang telah diturunkan kepadanya, khususnya sejak Allah

46 *Diriwayatkan oleh Ahmad, al-Darimi dan lain-lain. Al-munajjid juga mengutip Komite Tetap Kajian Ilmiah dan Hukum Saudi Arabia. Lihat 'Ruling on the Call to Unite all Religions', Question No. 10, 213, Islam Question & Answer. Diakses pada 30 Agustus 2007: http://www.islamqa.com/index.php?ref=10213&ln=eng&txt=distortion.*

47 *Sheikh Muhammed Salih al-Munajjid, 'Ruling on the Call to Unite all Religions', Patwa, Islam Question & Answer. Diakses pada 31 Agustus 2007: http://www.islamqa.com/index.php?ref=10213&ln=eng&txt=distortion.*

menjamin untuk memelihara al-Qur'an dan menjaganya dari perubahan dan pemalsuan.[48]

Al-Munajjid juga mengutip *fatwa* berikut ini, yang dikeluarkan oleh Komitee Tetap Fatwa dan Penelitian Islam Saudi Arabia:

> Banyak distorsi, penambahan dan pengurangan telah menimpa kitab-kitab suci masa lalu, sebagaimana yang telah Allah katakan, maka tidak boleh bagi kaum Muslim untuk membaca dan mengkaji kitab-kitab tersebut, kecuali mereka yang mempunyai pengetahuan mendalam dan berusaha untuk menjelaskan berbagai distrosi dan kontradiksi yang ada di dalamnya.[49]

Berbeda sekali dengan pemikir Indonesia, Ulil Abshar-Abdalla, yang menyatakan bahwa kaum Muslim membutuhkan re-evaluasi pemahaman mereka terkait dengan otentisitas kitab suci. Dia mengatakan:

> Bagi saya, semua kitab suci adalah asli. Tapi harus diingat bahwa kitab suci itu tumbuh seperti tanaman. Artinya, tidak ada kitab suci yang lahir ke dunia langsung menjadi besar. Kitab suci itu seperti manusia; dia mengalami fase bayi, remaja, dewasa, dan tua. Saya tidak menjumpai sejarah manusia yang langsung jadi. Ketika kita melihat Alqur'an, Taurat, Veda, Injil, dan Upanishad, semua itu adalah kitab suci yang tumbuh. Semua kitab suci adalah asli; semua kitab suci adalah sesuai dengan ajaran agamanya, tapi dia berubah atau tumbuh sesuai dengan tahap-tahap yang dia lalui.

---

48 *Sheikh Muhammed Salih al-Munajjid, 'Muslim View of Ibrahim (upon whom be peace) and the Tawrat (Torah)', Question No. 1,400. Islam, Question & Answer. Diakses pada 31 Agustus 2007: http://www.islamqa.com/index.php?ref=1400&ln=eng&txt=distortion.*

49 *Sheikh Muhammed Salih al-Munajjid, 'Ruling on Reading the Books of Ahl al-Kitaab and Debating with them on the Internet', Fatwa, Islam Question & Answer. Diakses pada 31 Agustus 2007: http://www.islamqa.com/index.php?ref=22029&ln=eng&txt=distortion.*

Memang ada pandangan dalam kalangan Islam bahwa kitab-kitab suci di luar Islam itu diselewengkan. Tapi kita harus menelaah kembali apa yang dimaksud oleh Alqur'an dengan ungkapan "diselewengkan" itu. Apakah diselewengkan isinya atau intinya, atau diselewengkan pada tingkat pelaksanaannya. Kalau dalam tingkat pelaksanaanya, Alqur'an pun diselewengkan.[50]

Ulil Abshar-Abdalla meyakini bahwa banyak umat Islam telah salah memahami konsep distorsi karena keyakinan yang salah bahwa Taurat dan injil diturunkan dengan cara seperti al-Qur'an. Dia berpendapat bahwa Yesus misalnya, tidak menerima wahyu dengan cara yang sama seperti Muhammad dan oleh karena itu, pandangan tentang wahyu dalam Injil sangat berbeda dengan wahyu dalam al-Qur'an. Dia berpendapat tentang pendekatan kontekstual tentang pewahyuan:

> Yang ingin saya tekankan adalah, seyogyanya orang Islam memahami konsep pewahyuan itu dalam konteks yang berbeda-beda. Pewahyuan *ala* Islam, pewahyuan *ala* Kristen, *ala* Yahudi, dan lain-lain. Itu semua pewahyuan, tapi berbeda konteksnya, dan dinilai berdasarkan penilaiannya sendiri-sendiri. Jadi jangan sampai menilai kriteria wahyu di luar Islam berdasarkan kriteria Islam. Itu tidak *fair*.[51]

Menurut pendekatan pluralistik Ulil Abshar-Abdalla, kebaikan bias ditemukan dalam semua kitab suci dan kebaikan ini harus dibagi kepada semua orang yang punya keyakinan. Setiap kitab suci diturunkan dan dijaga dengan caranya masing-masing.

Dua contoh di atas tidak dimaksudkan untuk merepresentasikan pandangan mayoritas kaum Muslim, atau para pemikir Muslim, kaitannya dengan konsep distorsi; namun, hanya ingin

---

50 *Ulil Abshar-Abdalla, 'I try to be like At-Tahtawi', Liberal Islam Network. Diakses pada 31 Agustus 2007: http://islamlib.com/en/page.php?page=article&id=599.*

51 *Abshar-Abdalla, 'I try to be like At-Tahtawi'.*

menggambarkan perbedaan pandangan dalam hal ini, dan perdebatan yang masih berlangsung dan pemahaman yang terus berkembang tentang pandangan kaum Muslim terhadap kitab suci lain.

Kesimpulan

Beberapa poin penting yang telah didiskusikan pada bab ini adalah:

- Keyakinan terhadap kitab suci Yahudi dan Nasrani (khususnya Taurat dan Injil) merupakan satu dari enam pilar agama Islam, dan para pengikut kitab suci itu disebut dengan Ahli Kitab.
- Pemahaman kaum Muslim terhadap konsep 'distorsi' berkisar tentang distorsi pada bagian kata-kata, distorsi verbal tentang makna teks atau penyembunyian teks yang disengaja.
- Pada masa awal Islam, rujukan terhadap sumber-sumber Yahudi dan Nasrani sangat umum terjadi di kalangan ulama, meski pada periode selanjutnya menjadi termarjinalkan.
- Pandangan kaum Muslim terhadap kitab suci saat ini beriksar dari keyakinan bahwa kitab tersebut secara keseluruhan tidak lagi otentik, hingga keyakinan yang mengatakan bahwa semua kitab suci masih dijaga oleh Tuhan.

Rekemendasi Bacaan

Camilia Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden: Brill Academic Publisher, 1996.

- Dalam buku ini Adang menguji pandangan sembilan ulama abad pertengahan tentang pandangan mereka terhadap Yahudi dan kitab sucinya. Dia menguji pengetahuan mereka tentang Taurat dan juga mengeksplorasi isu-isu seperti klaim

bahwa Taurat memuat penjelasan tentang Muhammad dan penjelasan tersebut telah dirubah dan dihilangkan.

Kenneth Cragg, *A Certain Sympathy of Scriptures: Biblical and Quranic*, Brighton: Sussex Academic Press, 2004.

- Dalam buku ini, Cragg melihat kesamaan yang ditemukan dalam kitab suci umat Islam dan Nasrani. Secara khusus, dia melihat relevansi kesamaan tersebut untuk abad ke-21 tentang isu kehendak Tuhan dalam menciptakan perintah dan pengambilalihan perintah ini kepada manusia.

F:E: Peters, *Judaism, Christianity and Islam: The Classical Texts and Their Interpretation -Volume I: From Covenant to Community, Volume II. The Word and the Law and the People of God, Volume III. The Works of the Spirit*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

- Dalam ketiga volume tersebut, Peters membandingkan dasar teks Yahudi, Nasrani dan Islam, dengan memfokuskan pada isu-isu tentang 'Anak-anak Ibrahim'. Masing-masing volume berisi penjelasan yang berkisar dari sumber-sumber kitab suci, para teolog, pendeta, penguasa, dan berbagai aturan. Di antara berbagai topik yang dibahas adalah tentang kenabian, pandangan tentang gereja dan negara, interpretasi kitab suci dan hukum, aspek ritual dan spiritual.

Abdullah Saeed, 'The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scripture', *The Muslim World*, Fall 2002, 92 (3/4), p. 419-436.

- Dalam artikel ini, Saeed menguji tuduhan bahwa kitab suci yang dimiliki umat Yahudi dan Nasrani telah lama diselewengkan dan dirubah dan oleh sebab itu tidak bisa lagi dijadikan sebagai dasar sebagai Firman Tuhan. Penulis juga mendiskusikan isu-isu tentang distorsi dan kesulitan-kesulitan yang dialami oleh para ulama Muslim di bidang ini.

Jacques Waardenburg (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions – A Historical Survey*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.

- Dalam buku ini, Waardenburg menyatukan koleksi esai-esai ynag menulis tentang sejarah tulisan-tulisan dari kelompok Muslim yang sering melakukan perjalanan, sejarawan, teolog dan ahli hokum. Masing-masing esai tersebut menguji tulisan kaum Muslim tentang perbedaan kultur dan agama, yang berkisar dari perbedaan bentuk yang ada dalam Yahudi dan Nasrani hingga Hindu dan Budha, demikian juga beberapa suku agama di Afrika, Rusia dan Asia Tengah.

Bab 9

Beberapa Ajaran Etika-Hukum

SALAH SATU WILAYAH al-Qur'an yang dikaji secara ekstensif adalah teks yang bersifat etis atau legis. Hal ini dimaksudkan untuk membimbing umat Islam pada moral kehidupan yang unggul, didukung oleh keyakinan pada ke-Esa-an Tuhan. Teks-teks al-Qur'an yang bersifat etis maupun legis menjelaskan baik ibadah ritual maupun urusan duniawi, seperti pernikahan dan warisan. Teks-teks tersebut telah dipelajari selama berabad-abad oleh para sarjana Muslim yang telah mencoba memahami bagaimana teks-teks tersebut mempengaruhi kehidupan Muslim dalam berbagai waktu dan tempat. Ulama terkenal, seperti Malik bin Anas (d.179/795), Abu Hanifah (d.150/767), as-Syafi'i (d.204/820) dan Ahmad ibn Hanbal (d.241/855) telah mendirikan madzhab pemikiran hukum atau yurisprudensi (*fiqh*), yang hingga kini tetap menggunakan nama mereka. Saat ini, umat Muslim yang hidup dalam dunia modern berusaha untuk menerapkan ajaran-ajaran tersebut ke tingkat yang lebih besar atau lebih kecil dalam kehidupan sehari-hari mereka. Memahami beberapa konsep dasar di sekitar etika dan petunjuk hukum al-Qur'an dapat membantu kita untuk

menganalisis relevansi ajaran al-Qur'an untuk kaum Muslim saat ini.

Dalam bab ini kita akan membahas:

- Hubungan antara kitab suci dan hukum keagamaan;
- Cara-cara dimana ajaran etika-hukum al-Qur'an dapat dikategorisasikan;
- Konsep 'nasakh' dan hubungannya dengan penyesuaian teks al-Qur'an, dan
- Pendekatan umum al-Qur'an terhadap isu-isu etika-hukum.

Kitab Suci dan Hukum Keagamaan

Konsep hukum keagamaan mengacu pada gagasan bahwa Firman Tuhan (atau Kitab Suci) adalah sumber hukum utama dan paling otoritatif. Hukum agama sebagaimana dipahami adalah sesuatu yang diwahyukan Allah dan dirancang untuk mengatur urusan manusia. Dalam kerangka ini, hukum juga mencakup kode etik dan moralitas.

Hukum agama dapat ditemukan dalam semua tiga agama monoteistik yang akar jejak mereka kembali ke Ibrahim: Yahudi, Kristen dan Islam. Undang-undang tersebut dikenal sebagai *halakha* dalam Yudaisme, *syariah* dalam Islam dan hukum kanon dalam beberapa bentuk Kekristenan. Tujuan hukum tersebut dapat berkisar dari penjelasan yang murni berupa bimbingan moral individual hingga pembentukan dasar suatu sistem negara hukum. Namun, ada asumsi implisit bahwa keberadaan hukum-hukum yang bersifat ketuhanan tersebut bersifat statis dan tidak dapat dirubah. Oleh karena itu, tindakan amandemen melalui legislatif pemerintahan atau melalui preseden yudisial mungkin tidak diperkenankan, meskipun perubahan melalui interpretasi masih sangat mungkin berkembang.

Halakha diikuti oleh beberapa orang Yahudi Ortodoks baik dalam urusan keagamaan maupun hubungan kemanusian. Meskipun *halakha* tidak menjadi dasar bagi sistem hukum nasional, beberapa negara Yahudi diperbolehkan memilih penyelesaian sengketa di pengadilan Yahudi dan terikat oleh hukum-hukumnya. Beberapa mayoritas negara Muslim, termasuk Arab Saudi dan Iran, mengaku diatur oleh *syariah* (hukum Islam). Namun, sebagian besar mereka memiliki sistem hukum ganda dan menggunakan syariah hanya untuk hal-hal tertentu, seperti hukum keluarga, hak kepemilikan dan terkadang kontrak atau hukum publik. Di beberapa negara, *syariah* juga digunakan untuk kasus kriminal. Dalam konteks Kristen, Gereja Katolik Roma, misalnya, masih diatur oleh hukum *kanon*.

Jenis Teks Etika-Hukum dalam al-Qur'an

Ada beberapa jenis ajaran etika-hukum yang terdapat dalam al-Qur'an. Jenis-jenis tersebut berkisar dari ajaran wajib (Muslim diwajibkan untuk mengikuti) hingga non-wajib. Walaupun seseorang dapat melihat ajaran-ajaran ini dari sejumlah perspektif, tujuan kita disini terkait dengan bagaimana Muslim diharapkan untuk mematuhinya.

Secara umum, para sarjana Muslim tertarik pada klasifikasi tersebut. Cara paling umum mengetahui klasifikasi ajaran etika-hukum al-Qur'an adalah berdasarkan pada 'lima kategori hukum Islam': wajib, haram, sunnah, makruh dan mubah. Dalam hukum Islam, seluruh tindakan manusia pasti dimasukkan salah satu dari lima kategori tersebut. Misalnya, melakukan shalat lima waktu adalah wajib, dan ketika melakukan shalat tambahan maka itu hanya dianjurkan (sunnah). Pencurian dilarang (haram), sementara sebagian besar ulama mempertimbangkan perilaku serakah atau tamak hanya sekedar perbuatan tercela. Tentu saja, kategori ini hanya berlaku untuk orang Muslim dewasa (*baligh*).

Meskipun klasifikasi ini berguna, namun dalam kerangka eksplorasi prinsip dasar dan relevansi ajaran etika-hukum al-Qur'an terhadap keprihatinan kontemporer dan kebutuhan saat ini, nampaknya perlu untuk melampaui kategori-kategori hukum yang ketat tersebut. Pada bagian berikut, kami akan memberikan ringkasan kategori ajarane thico-legis al-Qur'an dari perspektif kemungkinannya untuk diterapkan. Beberapa ajaran mungkin berlaku universal, sedangkan yang lain mungkin lebih spesifik untuk keadaan tertentu. Beberapa ajaran lain mungkin memiliki tingkatan ambiguitas dan membutuhkan penyelidikan lebih lanjut untuk menentukan penerapannya. Kita akan melihat lima kategori ajaran etika-hukum: wajib, fundamental, protektif, implementatif dan instruktif. Kategori-kategori ini melampaui klasifikasi tradisional terkait dengan tindakan manusia yang disebutkan di atas, dan memungkinkan kita untuk mempertimbangkan kerangka nilai-nilai dimana terdapat petunjuk etika al-Qur'an.

1. Ajaran-ajaran wajib

Ajaran wajib merupakan ajaran-ajaran al-Qur'an di mana setiap Muslim harus mengikutinya. Ajaran tersebut dianggap berlaku universal bagi semua Muslim, di setiap waktu, tempat dan keadaan. Pengamalan ajaran-ajaran tersebut dipandang sebagai salah satu penanda yang paling penting dan jelas dari seorang Muslim. Ajaran tersebut ditemukan dalam berbagai bentuk dalam al-Qur'an dan dapat dibagi menjadi beberapa sub-kategori.

Pertama, ajaran yang terkait dengan sistem kepercayaan (iman), misalnya, keyakinan terhadap Tuhan, para nabi, kitab-kitab suci, hari kiamat, pertanggungjawaban dan kehidupan setelah mati. Ajaran ini dijelaskan dalam al-Qur'an sebagai berikut:

Wahai orang yang beriman, tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada kitab yang Allah turunkan kepada rasul-Nya serta kitab yang Allah turunkan sebelumnya. Barangsiapa yang tidak percaya pada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya dan hari akhir, maka sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh-jauhnya.[1]

Kedua, ajaran yang berhubungan dengan praktik-praktik kesalehan, umumnya disebut sebagai *ibadat* (bentuk-bentuk peribadatan). Contoh *ibadat* adalah shalat, puasa, haji dan zikir kepada Allah. Semua ini sering ditekankan dalam al-Qur'an. Ketiga, ajaran tentang apa yang diperbolehkan (*halal*) dan apa yang dilarang (*haram*). Untuk ajaran-ajaran yang termasuk kedalam kategori wajib, maka harus ditegaskan dan jelas dinyatakan dalam al-Qur'an. Jika sesuatu dikategorikan sah dan dimaksudkan untuk tetap selamanya demikian, umumnya ini ditunjukkan al-Qur'an dengan menggunakan istilah-istilah seperti 'Allah membuatnya sah atau diperbolehkan *(ahalla)*, seperti dalam ayat-ayat berikut:

Dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan yang berasal dari laut.[2]

Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) dari Ahli Kitab itu halal bagimu dan makanan kamu halal pula bagi mereka.[3]

Di sisi lain, apa yang dikategorikan sebagai terlarang ditunjukkan dengan istilah seperti 'Allah telah melarang' *(harrama)*. Contoh

---

1 Al-Qur'an: 4:136.

2 Al-Qur'an: 5:96.

3 Al-Qur'an: 5:5.

larangan tersebut termasuk memakan bangkai, darah atau daging babi,[4] tindakan *riba*[5] *atau menikah dengan sanak famili terdekat*.[6]

Dari penjelasan di atas, dapat digarisbawahi bahwa apa yang dikategorikan al-Qur'an sebagai terlarang atau dengan jelas ditegaskan kebolehannya nampaknya hukum tersebut tetap demikian selamanya. Ayat-ayat berikut menggambarkan dengan tegas posisi al-Qur'an mengenai mereka yang berusaha untuk mengubah apa yang Allah tentukan:

> Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu haramkan apa-apa yang baik yang telah Allah halalkan bagimu – janganlah engkau melampaui batas: Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.[7]
>
> Janganlah kau katakan dusta, 'Ini halal dan ini haram', untuk menciptakan kebohongan terhadap Allah: sesungguhnya orang-orang yang menciptakan kebohongan terhadap Allah tidaklah beruntung.[8]

Pentingnya ayat terakhir ini telah dicatat oleh penafsir al-Qur'an seperti Muhammad Asad, yang menyatakan:

> Sesuai dengan doktrin yang mengatakan bahwa segala sesuatu yang belum tegas dilarang oleh al-Qur'an atau ajaran eksplisit Nabi dengan sendirinya (*eo ipso*) adalah halal, ayat ini mengambil sikap yang jelas terhadap semua larangan sewenang-wenang yang diciptakan oleh manusia atau secara artifisial disimpulkan dari al-Qur'an atau Sunnah Nabi [kata-kata dan tindakannya].[9]

---

4 Al-Qur'an: 2:173.

5 Al-Qur'an: 2:275.

6 Al-Qur'an: 4:23.

7 Al-Qur'an: 5:87.

8 Al-Qur'an: 16:116.

9 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar-al-Andalus, 1980, h. 300.

Demikian pula, al-Qur'an mengingatkan kita tentang kemudahan yang mungkin kita tidak sengaja lupakan peraturan ini dengan menegur bahkan Nabi Muhammad tampaknya 'melarang' untuk dirinya sendiri apa yang Allah telah halalkan. Meskipun penjelasan tradisional terhadap ayat ini cukup beragam, secara umum hal ini dianggap mengacu pada sebuah kasus di mana Nabi, yang dalam reaksi emosional terhadap situasi saling cemburu dan pertengkaran di antara istri-istrinya, menyatakan bahwa dia tidak akan berhubungan dengan mereka selama satu bulan. Sebagai tanggapan ini, ayat berikut diturunkan: 'Wahai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah telah halalkan bagimu dalam keinginanmu untuk menyenangkan istrimu?'[10] Para penafsir al-Qur'an umumnya telah sepakat bahwa ayat ini berfungsi untuk mengingatkan kita bahwa kita tidak diperbolehkan membuat larangan dalam hal-hal yang telah diijinkan oleh Tuhan, meskipun jika kita pikir hal tersebut mungkin akan menolong seseorang. Berdasarkan hal ini dan ayat-ayat lain yang sama, apapun yang jelas dan tegas diperbolehkan (*halal*) atau dilarang (*haram*) tampaknya menjadi dasar untuk Islam dan secara umum dianggap tidak akan berubah.

Namun, penting untuk dibedakan antara kategori dasar ini dengan daftar panjang mengenai aspek kehalalan dan keharaman yang ditemukan dalam standar teks hukum Islam. Putusan yang tercantum dalam teks-teks tersebut seringkali berasal dari penafsiran langsung atas al-Qur'an dan sunah, atau didapatkan dari dasar alat interpretasi lainnya yang dikenal sebagai penalaran analogis (*qiyas*) dan konsensus (*ijma*). Putusan-putusan inilah yang relevan dengan diskusi kita tentang *syariah*, namun terdapat perbedaan pendapat tentang apakah putusan-putusan tersebut harus dikategorikan sebagai wajib.

10 Al-Qur'an: 66:1.

2. Ajaran-ajaran fundamental

Sebuah survei menunjukkan bahwa al-Qur'an berulang kali menekankan nilai-nilai dasar 'kemanusiaan' tertentu dan ini seringkali dianggap sebagai ajaran-ajaran fundamental. Ajaran seperti ini sering dibahas oleh para sarjana klasik hukum Islam. Ghazali (d.505/1111) misalnya, membahas apa yang dia sebut 'lima nilai yang universal'.[11] Kelima nilai tersebut adalah perlindungan kehidupan, akal, harta, kehormatan (atau keturunan) dan agama, dan kelima nilai ini turut membentuk 'tujuan utama *syariah*'.[12]

Kelima nilai-nilai universal tersebut didapatkan dari proses 'pembuktian induktif'[13] oleh sejumlah ulama terkemuka. Meskipun terbatas pada lima nilai yang dikemukakan oleh para ulama terkenal seperti Ghazali, Izz bin Abd al-Salam (d.678/1279) dan Shatibi (d.790/1388), nilai-nilai dasar tersebut dapat diuraikan untuk mengembangkan nilai-nilai tambah. Nilai-nilai tersebut dapat mencakup kebebasan berpendapat, persamaan hukum, kebebasan dari penyiksaan atau hukuman yang tidak manusiawi, kebebasan dari penangkapan sewenang-wenang, penahanan atau pengasingan, dan praduga tak bersalah. Banyak nilai-nilai seperti itu sebenarnya dibahas dan diadopsi oleh pemikir Muslim klasik, tapi nilai-nilai tersebut tidak dianggap sebagai nilai-nilai 'fundamental', seperti halnya lima nilai-nilai universal.

---

11 Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge:Cambridge University Press, 1997, h. 166.

12 Hallaq, *A History*, pp. 88ff; Isma'il al-Hasani, *Nazariyyat al-Maqasid indal-Imam Muhammad al-Tahir bin Ashur*, Virginia: IIIT, 1995, h. 46.

13 Proses ini mempunyai arti bahwa luas dan beragamanya kepingan bukti, yang dalam totalitasnya mendukung posisi tertentu dan menyebabkan kepastikan, tidak meningkatkan level probabilitas ketika diambil secara individual. Hallaq, *A History*, h. 166.

Meskipun al-Qur'an itu sendiri tidak berubah, nilai-nilai fundamental yang berasal darinya diekspresikan dengan cara yang berbeda dari waktu ke waktu. Ekspresi tersebut mencerminkan adanya kecenderungan pengetahuan dan pemahaman kita terhadap teks, bersamaan pula isu-isu yang menjadi perhatian generasi kita. Misalnya, sekarang ini kita semakin sadar akan isu-isu tentang hak asasi manusia dalam cara tertentu yang itu cukup unik untuk zaman kita, meskipun banyak ide-ide dasar hak asasi manusia yang ada dalam tradisi Islam.

3. Ajaran-ajaran protektif

Ajaran-ajaran protektif memberikan dukungan legislatif untuk ajaran mendasar yang disebutkan di atas. Misalnya, ajaran fundamental tentang perlindungan properti akan tetap dalam wilayah teoritis kecuali jika diletakkan dalam arena praksis. Al-Qur'an memberikan garis ajaran yang berfungsi untuk 'melindungi' nilai ini, seperti larangan mencuri. Sementara ajaran fundamental mungkin ditekankan dalam seluruh al-Qur'an, ajaran protektif sering muncul hanya bergantung pada satu atau beberapa teks. Namun ini tidak mengurangi urgensi ajaran tersebut, dan kekuatan suatu ajaran protektif berasal dari ajaran fundamental yang mendukungnya. Karena ajaran protektif sangat penting untuk memelihara ajaran fundamental, kita bisa juga menganggap ajaran tersebut bersifat universal.

4. Ajaran-ajaran implementatif

Sama seperti ajaran-ajaran fundamental yang dipraktekkan melalui ajaran protektif, ajaran implementatif memberikan langkah-langkah spesifik untuk menerapkan ajaran protektif. Misalnya, larangan pencurian diterapkan di masyarakat dengan mengambil langkah-langkah khusus terhadap mereka yang melawan norma ini, sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an: "Potonglah tangan pencuri, baik laki-laki maupun perempuan,

sebagai pembalasan atas apa yang telah mereka lakukan -sebagai siksaan dari Allah: Allah Maha Kuasa dan Maha bijaksana".[14]

Contoh ajaran implementatif lainnya meliputi: hukumuman retribusi *qishas* atau pembayaran uang karena melakukan pembunuhan (diyat);[15] hukuman cambuk 100 kali bagi pria yang belum menikah dan perempuan yang melakukan hubungan haram (*zina*);[16] dan hukuman 80 cambukan untuk orang yang memberikan kesaksian palsu untuk kasus yang melibatkan tuduhan hubungan seksual yang melanggar hukum (*qadhf*).[17]

Tidak seperti ajaran-ajaran wajib, fundamental dan protektif, ajaran implementatif tidak selalu tampak untuk bisa diaplikasikan secara universal. Misalnya, terdapat perdebatan sengit di kalangan umat Islam saat ini tentang apakah ajaran-ajaran implementatif tersebut harus diimplementasikan dalam masyarakat Muslim sebagai hukuman untuk kejahatan tertentu. Mereka yang berpendapat bahwa ajaran tersebut berlaku universal membutuhkan implementasi terhadapnya, setidaknya dalam masyarakat yang mayoritas Muslim, sebagai penanda menjadi Muslim saat ini dan sebagai cara untuk meneguhkan idealisme dan kesempurnaan tatanan sosial umat Islam. Namun, mereka yang tidak memandangnya sebagai universal berpendapat bahwa implementasi tersebut tidak diperlukan. Mereka yang mengambil posisi kedua berpendapat bahwa dalam menentukan relevansi ajaran implementatif di masa modern, perlu untuk mempertimbangkan konteks budaya dari wahyu al-Qur'an pada abad ke-1/ke-7. Misalnya, di Saudi selama periode itu, ancaman hukuman mati dan hukuman fisik diterima di masyarakat; maka langkah-langkah yang dianggap efektif dalam konteks tersebut

---

14 Al-Qur'an: 5:38

15 Al-Qur'an: 2:178.

16 Al-Qur'an: 24:2.

17 Al-Qur'an: 24:4.

sangat diperlukan dan dengan demikian al-Qur'an menetapkan langkah-langkah tersebut.

Pendukung pandangan bahwa ajaran implementatif tertentu tidak berlaku universal berpendapat bahwa tindakan itu sendiri tampaknya bukan tujuan fundamental dari al-Qur'an. Sebaliknya, al-Qur'an tampaknya menunjukkan bahwa tujuan utamanya adalah untuk mencegah perilaku yang tidak diperbolehkan. Oleh karena itu, para pendukung pandangan ini melihat langkah-langkah seperti itu sebagai sarana untuk mengakhiri.

Banyak ayat-ayat al-Qur'an menunjukkan bahwa setelah seseorang melakukan suatu pelanggaran, yang penting adalah mereka bertobat dan menahan diri dari pelanggaran selanjutnya. Dalam prakteknya, para ahli hukum Islam klasik tidak sepenuhnya mempertimbangkan ajaran ini dan secara umum menekankan hukuman. Contoh-contoh di bawah ini menggambarkan pendekatan umum al-Qur'an dalam langkah-langkah implementatif yang menganjuran bahwa pertobatan memungkinkan seseorang untuk bebas dari hukuman. Misalnya, setelah menyatakan bahwa hukuman pencurian adalah potong tangan, al-Qur'an kemudian mengatakan: "maka barangsiapa yang bertobat sesudah melakukan kejahatan dan berbuat kesalahan, Allah akan menerima pertobatan: Allah Maha Pemaaf, Maha Penyayang".[18] Demikian pula, setelah menyatakan bahwa mereka yang melakukan hubungan yang tidak sah (*zina*) harus menerima 100 cambukan, dan orang-orang yang membuat tuduhan palsu atas hubungan seksual harus diberikan 80 cambukan, al-Qur'an menambahkan: "Kecuali orang-orang yang bertobat sesudah itu dan mempebaiki dirinya- Allah Maha Pengampun lagi Maha

---

18 Al-Qur'an: 5:39.

Penyayang".[19] Demikian juga, setelah menetapkan hukuman untuk pembunuhan, al-Qur'an mengatakan:

> Tapi jika pelakunya diampuni oleh saudara yang dirugikannya, ini harusditaati adil, dan pelakunya harus membayar apa yang jatuh tempo dalam cara yang baik. Ini adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu tindakan penyayang[20]

Karena itu, kita bisa melihat bahwa meski beberapa ajaran implementatif mungkin nampak kasar, tetapi banyak pula ayat al-Qur'an membolehkan pertobatan, 'remisi' dan 'mengikuti apa yang benar'. Dapat dikatakan bahwa jika hukuman merupakan tujuan utama dan harus diterapkan secara universal, maka pilihan-pilihan alternatif tersebut tidak akan diberikan. Demikian pula, ada beberapa contoh dalam tradisi hukum Islam yang menunjukkan bahwa para ahli hukum pun prihatin terhadap implikasi hukuman keras yang telah ditentukan dalam al-Qur'an. Akhirnya, para ahli hukum membuat berbagai syarat untuk implementasi hukuman tersebut. Syarat-syarat tersebut seringkali diartikan bahwa dalam prakteknya akan sangat sulit untuk menjatuhkan hukuman. Dan menurut sebagian ulama, syarat-syarat tersebut membuat beberapa hukuman hampir usang untuk semua tujuan praksis. Pendapat ini diungkapkan secara singkat oleh sarjana hukum kontemporer, Muhammad Sa'id al-Asymawi:

> Hukuman-hukuman al-Qur'an tersebut dilingkupi oleh kondisi-kondisi yang dalam praksisnya tidak berlaku, terlebih untuk kondisi umum selalu ditambahkan kondisi-kondisi tertentu untuk masing-masing hukuman. Sebagai contoh pencurian: barang yang dicuri harus terdapat tanda pemilik dan berada di tempat yang dijaga ketat, yang tidak dapat

---

19 Al-Qur'an: 24:5.

20 Al-Qur'an: 2:178.

dicuri, dan terbuka lebar untuk dirampas dan dicopet; barang tersebut harus memiliki nilai uang; perampok tidak berada dalam kondisi yang sangat membutuhkan;, akhirnya, sebagian besar ahli hukum mengatakan bahwa hukuman al-Qur'an tentang pencurian tidak dapat diterapkan jika perampok mempunyai beberapa 'quasi kepemilikan' terhadap barang yang dicuri, khususnya seperti barang-barang milik publik.[21]

5. Ajaran instruktif

Ajaran instruktif sepertinya telah membentuk mayoritas ajaran etika-hukum dalam al-Qur'an. Berbeda dengan kategori yang disebutkan sebelumnya, ajaran-ajaran ini merujuk pada masalah-masalah tertentu yang spesifik di saat wahyu diturunkan. Ajaran ini sering ditunjukkan dalam teks dengan berbagai indikator linguistik: (1) dalam bentuk perintah atau larangan, (2) pernyataan sederhana yang menunjukkan tindakan tepat yang dimaksud, atau (3) sebuah perumpamaan, cerita atau referensi untuk peristiwa tertentu. Berikut adalah beberapa contoh dari beberapa ajaran instruktif, di mana pemahaman terhadapnya menjadi sumber perdebatan:

- Poligami: al-Qur'an mengizinkan laki-laki menikah lebih dari satu perempuan dalam keadaan tertentu: "kawinilah wanita-wanita yang kamu senangi, dua, tiga atau empat. Jika kamu takut tidak dapat berlaku adil [kepada mereka], maka menikahlah satu saja.[22]
- Relasi gender: Ada perdebatan tentang pandangan al-Qur'an tentang keberadaan hirarki antara laki-laki dan perempuan, berdasarkan ayat seperti: "Suami menjadi pemimpin dari istri-istri mereka dengan [karunia]

21 Muhammad Sa'id Al-Ashmawi, 'Shari'a: The Codification of Islamic Law',in Charles Kurzman (*ed.*), *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, h. 49–56, 1998, h. 53.

22 Al-Qur'an: 4:3.

yang telah Tuhan berikan kepada beberapa di antara mereka melebihi dari yang lain dan dengan apa yang mereka nafkahkan sebagian dari uang mereka sendiri.[23] Ungkapan pertama dari ayat ini sering diterjemahkan sebagai 'laki-laki adalah pemimpin perempuan'.

- Perbudakan: al-Qur'an memberikan petunjuk untuk berbuat baik kepada orang-orang tertentu, termasuk budak: 'berbuat baiklah pada kedua orang tua, kerabat-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan jauh, ibnu sabil, dan hamba sahaya kalian.[24] Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an membolehkan perbudakan.
- Hubungan dengan non-Muslim: al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk tidak menjadikan orang kafir sebagai teman atau sekutu, berikut ini ayatnya: "Mereka ingin supaya kamu menjadi kafir seperti mereka, sebagaimana mereka juga telah kafir sebelumnya. Maka janganlah kamu menjadikan mereka sebagai penolong-penolongmu sampai mereka berhijrah [ke Madinah] ke jalan Allah.[25]

Seperti yang ditunjukkan dalam contoh di atas, ajaran instruktif sering memberi tantangan besar dalam kaitannya dengan teks al-Qur'an untuk kehidupan umat Islam saat ini. Apakah ajaran ini melampaui kekhususan budaya dan berlaku untuk seluruh umat Muslim di semua waktu, tempat dan keadaan? Apakah kaum Muslim diwajibkan untuk berusaha dan 'menciptakan' kembali kondisi pewahyuan dalam rangka untuk menempatkan ajaran tersebut dalam praktik? Misalnya, ketika al-Qur'an bercerita kepada umat Islam tentang bagaimana mereka harus memperlakukan budak,[26] apakah mereka harus

23 Al-Qur'an: 4:34.

24 Al-Qur'an: 4:36.

25 Al-Qur'an: 4:89.

26 Lihat al-Qur'an: 2:177; 4:36; 24:33; 90:12–17.

bersikeras menghidupkan kembali struktur sosial di mana budak menjadi bagian dari komunitas Muslim masa lalu? Dan yang lebih penting lagi, jika hal ini tidak terjadi, maka bagaimana seharusnya seorang mukmin merespon ajaran instruktif di masa modern?

Mengingat ambiguitas dan kesulitan yang berhubungan dengan penafsiran ajaran instruktif, maka harus dianalisis secara mendalam sebelum ajaran-ajaran tersebut diterima sebagai ajaran yang berlaku universal dan mengikat. Analisis semacam itu juga akan membantu kami dalam menentukan sejauh mana ajaran-ajaran ini harus diaplikasikan.

Teks-teks al-Qur'an yang banyak memuat ajaran-ajaran instruktif seringkali terkait dengan setting budaya tertentu. Misalnya, dalam frasa yang sering diterjemahkan dengan 'laki-laki adalah pemimpin perempuan', al-Qur'an tampaknya mempertimbangkan situasi perempuan dan laki-laki di Arab waktu itu. Dengan beberapa pengecualian, ini berarti bahwa struktur sosial pra-Islam dan awal Islam di Hijaz, perempuan umumnya terpinggirkan dari pengambilan keputusan publik yang penting dan sering bergantung secara finansial kepada laki-laki. Meskipun ada beberapa pengecualian, secara umum mereka juga tidak mengambil bagian secara aktif dalam pertempuran yang merupakan peran kunci di wilayah publik. Hal itu kemudian dipercaya bahwa perempuan perlu "dilindungi" oleh laki-laki. Tanpa perlindungan tersebut, sebagian besar wanita akan merasa sulit untuk bertahan hidup di Hijaz yang kondisinya cukup keras. Oleh karena itu, ajaran instruktif 'laki-laki adalah pemimpin perempuan' mencerminkan ide dan praktek yang tepat pada saat itu.

Dalam kondisi yang sama, tampaknya masuk akal untuk mengharapkan bahwa pengajaran instruktif ini akan tetap beroperasi. Namun muncul pertanyaan, apakah ketentuan

tersebut masih akan berlaku jika keadaan perempuan dan masyarakat telah berubah secara dramatis. Jika kita mempertimbangkan frekuensi rujukan al-Qur'an untuk ajaran ini, kita menemukan bahwa itu tidak ditekankan di tempat lain dalam al-Qur'an, dan tidak pernah diungkapkan dengan cara yang menunjukkan bahwa seharusnya diterapkan dalam semua konteks. Hal ini dimungkinkan untuk menyimpulkan bahwa ajaran ini sangat mungkin secara budaya bersifat spesifik dan penerapannya harus mempertimbangkan situasi baru yang ada.

Pada bagian berikutnya kita akan membahas dua aspek teks al-Qur'an yang bersifat etika-hukum: yaitu adaptabilitas teks dan pendekatan 'minimalis' al-Qur'an untuk persoalan-persoalan etika-hukum.

Adaptabilitas Ajaran Etika-Hukum

Umat Islam klasik mengembangkan sebuah gagasan bahwa hukum tertentu al-Qur'an 'dibatalkan' oleh hukum yang datang berikutnya. Meskipun terdapat relatif sedikit kasus yang jelas mengenai pembatalan, teori ini tetap menjadi poin perdebatan penting dalam diskusi tentang prinsip-prinsip hukum Islam. Kata Arab untuk kasus pembatalan ini adalah *naskh*. Dalam konteks al-Qur'an, konsep ini mengacu pada proses di mana beberapa ayat al-Qur'an yang diturunkan sebelumnya dianggap telah dibatalkan oleh wahyu yang turun kemudian. Beberapa Muslim menolak gagasan pembatalan ini karena mereka memahami bahwa di dalam teori pemabatalan ini tersirat kemungkinan adanya inkonsistensi dalam al-Qur'an. Gagasan inkonsistensi ini ditolak oleh sebagian besar umat Islam. Namun kelompok Muslim lainnya memandang pembatalan sebagai bukti bahwa al-Qur'an bersifat adaptif dan tidak diturunkan sebagai dokumen independen yang terpisah dari konteks sosio-historis.

Sejumlah ayat-ayat al-Qur'an muncul untuk mendukung konsep pembatalan. Misalnya, al-Qur'an mengatakan: "wahyu mana saja yang kami gantikan, atau kami jadikan lupa padanya, Kami ganti dengan sesuatu yang lebih baik atau sebanding. Tidakkah kamu [Nabi] mengetahui bahwa sesungguhnya Allah maha kuasa atas segala sesuatu?"[27] Sebagian ulama memahami ayat-ayat tentang larangan minuman keras, misalnya, sebagai contoh dari teori pembatalan. Al-Qur'an pertama kali menganggap konsumsi minuman keras sebagai 'dosa besar', namun tidak melarangnya. Kemudian, hal itu dilarang karena membuat mabuk ketika melakukan shalat. Dan akhirnya di kemudian hari minuman keras benar-benar dilarang.[28]

Konsep *nasakh* memiliki sejumlah implikasi dalam penafsiran teks-teks etika-hukum al-Qur'an. Pertama, teori pembatalan menyoroti problematika pernyataan dari beberapa kaum Muslim bahwa setelah putusan al-Qur'an datang, putusan tersebut tidak dapat ditafsirkan kembali dan tetap ideal untuk semua ruang dan waktu. Pandangan ini mengabaikan fakta bahwa sejumlah putusan al-Qur'an ternyata telah mengalami perubahan melalui pembatalan bahkan hingga dua atau tiga kali selama 22 tahun misi kenabian.

Perubahan putusan tersebut tidak berarti bahwa tujuan moral di balik putusan hukum tersebut juga mengalami perubahan. Misalnya, hukuman yang sejak awal sudah ditentukan bahwa bagi perempuan yang melakukan pelanggaran hubungan seksual maka dia dikurung di rumahnya hingga meninggal, namun hukuman ini kemudian dirubah menjadi hukuman cambuk. Tujuan moral dalam kasus ini tetap, yaitu menghalangi seseorang agar tidak

---

27 Al-Qur'an: 2:106.

28 Al-Qur'an: 5:90–91.

terlibat dalam hubungan seksual yang melanggar hukum, tetapi metode untuk mencapai tujuan tersebut telah dirubah.

Pentingnya teori pembatalan adalah menentang pandangan yang mengganggap bahwa semua teks etika-hukum al-Qur'an telah ditetapkan sebagai aturan yang baku untuk semua ruang dan waktu. Meskipun beberapa teolog berpendapat bahwa 'hukum' al-Qur'an harus dipertahankan terlepas dari konteks yang mengitarinya, dan bahwa itu merupakan tanggungjawab masyarakat untuk beradaptasi dan berubah sesuai dengan hukum tersebut, teori *nasakh* telah mampu memaparkan contoh sejarah al-Qur'an sebagai teks yang dinamis, yang sadar akan kompleksitas yang dihadapi oleh masyarakat yang menjadi objek pewahyuan.

Pendekatan umum al-Qur'an terhadap masalah-masalah etika-hukum

Secara umum, al-Qur'an bersifat 'minimalis' dalam pendekatannya terhadap persoalan-persoalan etika-hukum. Artinya, al-Qur'an tidak menetapkan sebuah regulasi rinci mengenai detail kehidupan sehari-hari, melainkan hanya menekankan pada relasi Tuhan dengan ciptaan-Nya, sedangkan ajaran-ajaran mengenai hal tersebut, tentang sesuatu yang diperbolehkan atau tidak, harus dilihat dari perspektif relasi ini. Dengan demikian, hanya aspek relasi Tuhan dan ciptaan-Nya itulah yang secara langsung dibahas dalam al-Qur'an secara detail. Adapun isu-isu lain yang secara khusus terkait dengan dinamika sosial dan budaya Hijaz, biasanya disebutkan sangat singkat.

Pendekatan al-Qur'an terhadap persoalan sosial dan budaya tertentu tampaknya telah dilampaui oleh pendekatan para ahli hukum klasik yang mengembangkan hukum Islam dan prinsip-prinsipnya. Salah satu kunci tujuan para ahli hukum ini adalah

untuk membawa semua aspek kehidupan seorang Muslim di bawah naungan hukum Islam, termasuk aspek-aspek yang tidak dibahas secara langsung oleh al-Qur'an atau Nabi. Dengan ide ini, banyak ahli hukum Islam secara signifikan memperluas jangkauan keputusan yang diintisarikan dari al-Qur'an dan sunnah.

Untuk mengembangkan peraturan rinci dalam semua bidang kehidupan, para ahli hukum bahkan menggunakan sumber-sumber non-Islam, termasuk pemikian Yunani klasik. Misalnya, logika Aristoteles digunakan untuk mengembangkan seperangkat prinsip guna membuat bangunan putusan dan peraturan dari al-Qur'an dan sunnah. Bahkan, banyak peraturan yang dikatakan berasal dari al-Qur'an, faktanya tidak memiliki basis Qurani. Dalam banyak kasus, al-Qur'an mungkin memuat komentar singkat, atau memberi instruksi umum untuk orang tertentu atau kelompok; yang kemudian komentar-komentar tersebut diperluas ke dalam berbagai bidang dalam rangka membangun sistem hukum yang mampu mencakup semua aspek kehidupan manusia. Berikut bukti pendekatan al-Qur'an yang bersifat minimalis:

> Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu bertanya tentang hal-hal yang jika diketahui olehmu, justru membuat menyusahkanmu. Jika kamu menanyakan ketika al-Qur'an sedang diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu. Allah telah memaafkan kamu tentang hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun[29]

Dengan demikian, secara historis jika regulasi tertentu tidak dijelaskan oleh al-Qur'an, umat Islam memiliki kebebasan untuk mengikuti norma-norma sosial dan budaya masyarakat mereka. Hal ini tampaknya juga dipraktikan oleh Nabi sendiri, mengingat bahwa dia juga memiliki kebiasaan tertentu dalam

---

29 Al-Qur'an: 5:101.

masyarakatnya, nilai-nilai maupun aturan-aturan, dan dia tidak ingin bertentangan dengan nilai tersebut kecuali jika diperlukan.

Ringkasan

Beberapa poin penting yang telah kita bahas dalam bab ini meliputi:

- Umat Muslim memahami hukum dengan berdasar pada Kitab Suci sebagai prinsip aturan yang paling otoritatif mengenai realitas.
- Proses penentuan apakah suatu ajaran etika-hukum bersifat universal atau tidak sangatlah kompleks.
- *Ajaran implementatif* al-Qur'an memberikan langkah-langkah khusus agar *ajaran protektif* dapat dilaksanakan, sedangkan *ajaran protektif* memberikan dukungan legislatif terhadap *ajaran-ajaran fundamental* dan nilai-nilai al-Qur'an.
- Sebagian besar teks etika-hukum al-Qur'an bersifat *instruktif*, dan upaya merelevansikan ajaran tersebut untuk era modern sangatlah kompleks.
- Penekanan utama al-Qur'an adalah pada hubungan Tuhan dengan ciptaan-Nya, bukan pada regulasi detail mengenai kehidupan sehari-hari.

Rekomendasi Bacaan

Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.

- Dalam buku ini Abou El Fadl berpendapat bahwa banyak dari tradisi hukum Islam tidak mencerminkan pesan etika-hukum yang dimaksudkan al-Qur'an. Tradisi ini nampaknya lebih menekankan pada pesan hukum Islam dan peran hukum. Selain itu, unsur-unsur tradisi hukum Islam klasik sangat didominasi laki-laki dan bias terhadap perempuan.

Michael Cook, 'Koran and Koranic Exegesis', dalam *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, halaman 13-31.

- Dalam artikel ini Cook meneliti inti masalah etika-hukum tentang anjuran untuk memerintah kepada sesuatu yang benar dan melarang sesuatu yang salah dari perspektif al-Qur'an dan tradisi penafsirannya.

Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, The Muwatta' and Madinan Amal*, Richmond, Surrey: Curzon, 1999.

- Dalam buku ini Dutton melihat asal-usul hukum Islam. Dalam bagian tertentu dia berfokus pada isu-isu kekuasaan dan peran penting al-Qur'an dalam perkembangan hukum Islam awal.

Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001; (ed.), *The Formation of Islamic Law*, Aldershot: Ashgate, 2004; *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- Dalam karya-karya tersebut, Hallaq menyediakan sejumlah wawasan mengenai peran dan posisi al-Qur'an dalam pengembangan hukum Islam, baik masa lalu maupun sekarang.

S. Mahmassani, 'Shari'ah Sources', 'The Book', dalam *Falsafat al-Tashri Fi al- Islam: The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, diterjemahkan oleh Farhat J. Ziadeh, Leiden: E.J. Brill, 1961, hal. 63-70.

- Dalam artikel-artikel tersebut, Mahmassani memberikan gambaran singkat mengenai otoritas al-Qur'an kaitannya

dengan hukum dan peranannya dalam pengembangan hukum Islam.

Yvonne Yazbeck Haddad and Barbara Freyer Stowasser (eds), *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publisher, 2004.

- Buku ini berisi kumpulan artikel ilmiah yang membahas tentang bagaimana hukum Islam dilihat kembali dalam menghadapi modernitas. Tema umum yang ada dalam hampir keseluruhan artikel ini berbicara mengenai peran reinterpretasi al-Qur'an dan kaitannya dengan masalah hukum Islam.

Bab 10

Beberapa Gagasan dan Prinsip Pokok Penafsiran Al-Qur'an

PENAFSIRAN (INTERPRETASI) Al-Qur'an, atau *Tafsir*, telah menjadi topik utama dalam perkembangan intelektual dan aplikasi praktis tentang Islam sebagai agama sejak awal kemunculannya di abad ke-7. Seiring waktu, para sarjana muslim telah mengembangkan berbagai prinsip, metode dan pendekatan terhadap al-Qur'an, yang semuanya dirancang untuk membantu menafsirkan dan memahami maknanya. Pendekatan intelektual ini bervariasi, beberapa sarjana ada yang lebih cenderung pada penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, atau sebagaimana penafsiran yang pernah dilakukan oleh Nabi dan umat Islam awal; sedangkan yang lain mempunyai kecenderungan pada penggunaan nalar independen dan kemampuan akademik individu dalam menyimpulkan makna teks. Perkembangan lain terkait dengan klasifikasi teks, misalnya, apakah ayat yang dibahas merupakan ayat yang ambigu atau tidak dan apakah artinya dapat dipahami secara harfiah atau metaforis. Seperti semua usaha intelektual dalam Islam, perkembangan klasifikasi

dan pendekatan tersebut telah disertai dengan sejarah yang kaya akan debat dan diskusi.

Dalam bab ini kita akan membahas:

- Perbedaan antara penafsiran yang berbasis pada tradisi dan akal;
- Sejarah awal tafsir, termasuk bagaimana perbedaan penafsiran yang berbasis pada tradisi dan akal,
- Urgensi klasifikasi mengenai jenis teks al-Qur'an, seperti:
    - Teks yang jelas dan ambigu;
    - Teks literal dan metaforis;
    - Teks umum dan khusus;
    - Makna langsung dan sekunder dari teks;
    - Teks awal dan akhir, dan
    - Teks yang bisa berubah dan yang tidak bisa dirubah.

Penafsiran Berbasis Tradisi – atau Akal

Tafsir al-Qur'an dapat dibagi menjadi dua kategori: tafsir yang berdasarkan pada tradisi atau teks (*tafsir bi al-ma'thur*), dan tafsir yang berdasarkan pada akal atau penalaran independen (*tafsir bi al-ra'y*). Kita akan lihat penafsiran jenis pertama ini sebagai 'penafsiran berbasis tradisi' dan yang kedua sebagai 'penafsiran berbasis akal'. Penafsiran berbasis tradisi bertujuan untuk membatasi penggunaan akal dalam memahami dan menafsirkan teks, dan menekankan pentingnya penafsiran dengan mengacu pada al-Qur'an itu sendiri, dan beberapa contoh penafsiran Nabi Muhammad dan kaum Muslim awal. Sebaliknya, penafsiran berbasis akal memungkinkan untuk melakukan interpretasi berdasarkan pada penalaran independen, meski terdapat keterbatasan tertentu. Meskipun kedua pendekatan ini merupakan bagian penting dalam sejarah tafsir al-Qur'an, penafsiran berbasis akal cenderung agak kurang menonjol.

Penafsiran berbasis tradisi

Para pendukung tafsir berbasis tradisi berpendapat bahwa Nabi secara eksplisit melarang orang melakukan penafsiran yang tidak didasarkan pada tradisi. Misalnya, Abdullah ibn Abbas (d.68/687), sepupu Nabi dan mufassir al-Qur'an terkenal, meriwayatkan: "Rasulullah mengatakan: 'siapa yang menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan pendapatnya (*ra'y*) maka dia telah disiapkan tempatnya di neraka". Demikian pula, hadis yang lain menyatakan: 'siapapun yang mengatakan sesuatu mengenai al-Qur'an sesuai dengan pendapatnya [bahkan jika pendapatnya itu] benar, maka sesungguhnya dia telah keliru.'[1]

Berdasarkan pada pembacaan mereka, para pendukung tafsir berbasis tradisi berpendapat bahwa hanya ada beberapa bentuk penafsiran yang dapat diterima: interpretasi dari satu ayat al-Qur'an dengan mengacu pada ayat lain dalam al-Qur'an, penafsiran ayat al-Qur'an dengan mengacu pada hadits; dan dalam pendapat beberapa kalangan, interpretasi teks al-Qur'an dengan merujuk kepada otoritas keagamaan dari umat Islam generasi pertama dan kedua, di mana masing-masing sering disebut sebagai sahabat dan tabiin.

Interpretasi al-Qur'an dengan al-Qur'an itu seperti ketika terdapat sebuah ayat yang sulit atau ambigu yang ditemukan uraian atau penjelasannya dalam ayat lain. Bentuk penafsiran ini dianggap oleh banyak penafsir sebagai penafsiran yang terbaik dan paling otoritatif,[2] sebagai contoh dalam kasus 'kata-kata' (*kalimat*) di mana Adam dikatakan telah menerima *kalimat* dari

1 Dikutip dari Norman Calder, '*Tafsir* from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with References to the Story of Abraham', h. 101–40, dalam G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds), *Approaches to the Quran*, London: Routledge, 1993, h. 133.

2 Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Quran in Islam*, London: Zahra Publications, 1987, h. 130–134.

Tuhan, al-Qur'an mengatakan: "Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhan-nya, dan Dia pun menerima taubatnya: Tuhan Maha Penyayang.[3] "kalimat" tersebut tampaknya diuraikan di dalam beberapa ayat al-Qur'an lainnya.

Interpretasi Nabi adalah sumber berikutnya yang dianggap paling otoritatif. Sebagai penyampai wahyu Tuhan, Nabi terlibat dengan al-Qur'an secara emosional, spiritual, dan intelektual. Hubungan yang unik dan intim tersebut, beberapa ayat juga mengatakan hal itu, cukup sebagai pendukung otoritas Nabi dalam melakukan penafsiran[4].

Meskipun para pengikut Nabi sudah terbiasa dengan bahasa dan konteks sosial dari al-Qur'an, ada saat-saat di mana penjelasan lebih lanjut diperlukan. Misalnya, Nabi sering memberikan contoh praktis dimana sebuah perintah al-Qur'an harus dipraktekkan. Terkadang, para sahabat meminta Nabi untuk menjelaskan makna yang tersirat dari kata, frase atau ayat tertentu yang tampaknya memuat ekspresi metaforis atau referensi terhadap tokoh-tokoh historis. Dalam kasus tersebut, Nabi terkadang menawarkan penjelasan atau penafsiran secara langsung. Misalnya, dilaporkan bahwa dalam satu kesempatan, Nabi ditanya oleh seorang sahabat, Adiy bin Hatim (d.68/687-688), untuk menjelaskan arti dari bahasa metaforis antara '*benang hitam' dan 'benang putih*' dalam ayat yang berhubungan dengan puasa.[5] Nabi menjawab dengan menjelaskan, 'ini adalah

3 Al-Qur'an: 2:37

4 Lihat misalnya,al-Qur'an: 16:44: 'We have sent down the message to you too [Prophet], so that you can explain to people what was sent for them, so that they may reflect.'

5 Al-Qur'an: 2:187.

kegelapan malam dan cahaya siang',[6] yang menunjukkan waktu untuk mengakhiri dan mulai berpuasa setiap harinya.

Penafsir al-Qur'an berikutnya yang paling otoritatif menurut tafsir berbasis tradisi adalah sahabat. Oleh karena mereka hidup bersama Nabi, mayoritas kaum Muslim khususnya Sunni menganggap mereka memiliki status tinggi dalam Islam, sehingga praktek keseharian mereka dipandang sesuai dengan Nabi (*sunnah*). Interpretasi para sahabat seringkali tampak bersifat individual dan didasarkan pada penilaian independen mereka sendiri (*ijtihad*). Secara umum, para sahabat tidak menggunakan pendekatan sistematis tertentu dalam penafsiran, dan mereka tidak pula terikat untuk memberikan bukti demi mendukung pemahaman mereka. Namun sebaliknya, mereka justru sering mengandalkan pemahaman independen untuk kemungkinan-kemungkinan makna yang tepat dengan mendasarkan pada keakraban mereka dengan 'spirit' al-Qur'an.

Pada abad ke-1/ke-7, sebagaimana negara muslim mulai memantapkan dirinya dan pengaruhnya mulai tumbuh, semakin banyak orang mulai masuk Islam. Kelompok Muslim baru dari latar belakang agama, budaya dan bahasa yang beragam, sangat bergantung pada sahabat untuk menafsirkan al-Qur'an. Oleh karenanya, beberapa sahabat terkemuka seperti di Suriah, Mesir dan Yaman menjadi eksponen otoritatif dalam menafsirkan teks al-Qur'an. Selanjutnya, murid-murid Sahabat, para 'Pengganti', menjadi kelompok eksponen al-Qur'an ketiga yang mempunyai otoritas penafsiran. Seperti sahabat, para pengganti/tabiin memiliki corak penafsiran yang lebih personal dan pendekatan yang tidak sistematis, dan sering didasarkan pada wawasan dan pemahaman guru mereka serta mencerminkan pendapat mereka sendiri.

---

6 Ibn Hajar Al-Asqalani, *Fath al-bari*, vol. IV, Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1411.1414/1990–1993, h. 629.

Setelah generasi awal, penafsiran al-Qur'an mulai mengambil karakter yang lebih sistematis dan perbedaan mazhab pemikiran juga mulai muncul. Salah satu tren utama yang muncul adalah penafsiran yang berbasis akal, yang akan segera dibahas.

Tafsir berbasis akal

Berbeda dengan mereka yang mengandalkan tafsir pada tradisi, kehadiran penafsiran berbasis akal tidak hanya mempertimbangkan al-Qur'an, hadits dan pendapat para sahabat dan tabiin dalam interpretasi mereka, namun juga mempertimbangkan pandangan ulama selanjutnya, serta peraturan hukum dan prinsip-prinsip hukum, teks sejarah dan karya-karya teologis.

Para pendukung tafsir berbasis akal, seperti para teolog rasionalis yang dikenal dengan Mu'tazilah, berpendapat misalnya ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan, perlu ditafsirkan secara metaforis yang berdasar pada akal untuk menghindari atribusi karakteristik kemanusiaan Tuhan. Mereka berargumen misalnya dalam ungkapan, '[Allah] Yang Maha Pemurah bersemayam di Arsy',[7] harus ditafsirkan sebagai, '[Allah] Yang Maha Pemurah telah bersemayam dalam Tahta kekuasaan-Nya'. Namun, pendekatan ini ditolak oleh ulama tafsir yang berbasis pada tradisi, seperti Ibn Taymiyyah (d.728/1328), yang menganggap pendekatan tersebut sebagai sebuah inovasi yang tidak dapat diterima.

Meskipun oposisi tetap berlanjut, para teolog Mu'tazilah serta para ahli bahasa Arab telah menghasilkan sejumlah karya khusus tentang tafsir dan metodologinya yang mendukung interpretasi berbasis akal.[8] Karya tersebut telah memberi

7 Al-Qur'an: 20:5.

8 Misalnya lihat Abu Ubayda Ma'mar Ibn al-Muthanna, *Majaz al-Qur'an*, ed. F. Sezgin, 2 vols, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1954–1962, yang focus tentang pertanyaan-

kontribusi intelektual penting terhadap perdebatan seputar metode penafsiran.[9]

Cendekiawan juga mufassir seperti Qurtubi (d.671/1273), percaya bahwa penalaran independen (*ijtihad*) merupakan aspek penting untuk mengembangkan interpretasi al-Qur'an.[10] Namun, Qurtubi juga berpendapat bahwa *ijtihad* tetap harus didasarkan pada tradisi, dan bahwa penafsir harus memiliki pengetahuan tentang disiplin agama Islam sebelum melakukan penafsiran.[11] Dengan demikian, pemikiran Qurtubi dapat dilihat sebagai pendukung kedua kelompok, baik yang berbasis pada akal maupun tradisi.

Salah satu pendukung utama tafsir berbasis akal adalah filosof Muslim Spanyol, Ibnu Rusyd (d.595/1198). Dia berargumen bahwa Islam ditujukan kepada beragam orang yang mempunyai kemampuan intelektual dan psikologi yang berbeda, yang mengharuskan bahwa al-Qur'an harus dilihat dengan tingkat yang berbeda pula. Sama seperti pemahaman satu orang tertentu mungkin berbeda dengan orang lain, sama halnya dengan seseorang yang mungkin lebih nyaman dengan penjelasan sederhana sementara yang lain mungkin lebih suka penjelasan yang kompleks dengan bukti-bukti rasional. Ibn Rusyd percaya bahwa meskipun beberapa teks al-Qur'an dan hadits tidak bertentangan dengan akal, beberapa ayat yang lain mungkin tampak bertentangan. Oleh karenanya, ayat-ayat tersebut harus di-*ta'wil*-kan (penafsiran alegoris, salahs atu bentuk penafsiran

---

pertanyaan metaforis.

9 Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2006, h. 60.

10 Calder, '*Tafsir* from Tabari to Ibn Kathir', h. 133.

11 Saeed, *Interpreting the Quran*, h. 64.

yang berbasis pada akal).[12] Ibn Rusyd berpendapat bahwa tafsir berbasis akal, sangat penting untuk mengkomunikasikan pesan al-Qur'an secara efektif.

Argumen pendukung lain misalnya bahwa pendekatan berbasis akal menyoroti kompleksitas yang terkait dengan 'makna' dan kebutuhan untuk menafsirkan teks-teks hukum sesuai dengan perubahan kondisi masyarakat dengan menggunakan *ijtihad*. Mengingat perbedaan yang signifikan antara masyarakat modern dan masyarakat di mana Nabi hidup, hanya bergantung pada tradisi nampaknya tidak lagi memadai untuk memahami dan menafsirkan teks kitab suci.

Meskipun terdapat diferensiasi antara penafsiran berbasis tradisi dan berbasis akal, secara historis tafsir al-Qur'an mempunyai kecenderungan untuk menjadi inklusif dan sebisa mungkin menampung kedua kelompok tersebut, baik yang berbasis pada tradisi maupun akal

Tafsir berbasis tradisi dan akal

Tafsir berbasis tradisi membatasi ruang lingkup penalaran independen dalam penafsiran al-Qur'an dengan hanya mengandalkan sumber-sumber utama Islam. Penafsiran tersebut meliputi:

- penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat lain;
- penafsiran al-Qur'an dengan hadits Nabi; atau
- penafsiran al-Qur'an dengan mengacu pada pendapat dari riwayat generasi Muslim pertama atau kedua atau generasi Muslim awal lainnya.

12 Ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihda al-'Arabiyya, 1999, h. 39ff.

Tafsir berbasis akal menawarkan ruang lingkup yang lebih besar dalam melakukan penalaran, namun tetap dalam batasan-batasan tertentu. Beberapa karakteristik tafsir ini antara lain:

- ketergantungan yang besar terhadap linguistik dan eksplorasi penentuan makna dengan melihat pada implikasi penggunaan bahasa yang berbeda;
- pembacaan metaforis terhadap ayat-ayat tertentu;
- interpretasi alegoris terhadap teks yang jika dipahami secara literal, nampak bertentangan dengan akal; dan
- penggunaan *ijtihad* (penalaran independen).

Tafsir berbasis tradisi dan akal

Tafsir berbasis tradisi membatasi ruang lingkup penalaran independen dalam penafsiran al-Qur'an dengan hanya mengandalkan sumber utama Islam. Penafsiran tersebut meliputi:

- penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat lain;
- penafsiran al-Qur'an dengan hadits Nabi; atau
- penafsiran al-Qur'an dengan mengacu pada pendapat riwayat generasi Muslim pertama atau kedua atau generasi Muslim awal lainnya.

Tafsir berbasis akal memungkinkan ruang lingkup yang lebih besar untuk melakukan penalaran, namun tetap dalam batasan-batasan tertentu. Beberapa karakteristik tafsir ini adalah:

- ketergantungan yang besar terhadap linguistik dan eksplorasi penentuan makna dengan melihat pada implikasi penggunaan bahasa yang berbeda;
- pembacaan metaforis terhadap ayat-ayat tertentu;
- interpretasi alegoris terhadap teks yang jika dipahami secara literal, nampak bertentangan dengan akal; dan
- penggunaan *ijtihad* (penalaran independen).

Beberapa Prinsip Penafsiran al-Qur'an

Salah satu konsep kunci dalam interpretasi adalah pembagian ayat-ayat al-Qur'an ke dalam beberapa kategori yang berbeda. Pada bagian ini kita akan menjelajahi sejumlah konsep kunci yang berkembang dalam metodologi penafsiran.

Ayat-ayat yang jelas dan ambigu

Dua dari kategori yang paling penting dari ayat-ayat al-Qur'an adalah diferensiasi antara ayat-ayat yang 'jelas' dan 'ambigu'.[13] Dasar pembagian ini dapat ditemukan dalam ayat berikut:

> Dialah yang telah menurunkan Kitab ini [Quran] kepadamu [Nabi]. Beberapa ayat-ayat yang pasti dalam makna - ini adalah landasan Kitab - dan lain-lain yang ambigu. Yang jahat di hati bersemangat mengejar ambiguitas dalam usaha mereka untuk membuat masalah dan dijabarkan arti khusus mereka sendiri: hanya Tuhan yang tahu arti sebenarnya. Mereka mendalam ilmunya berkata, 'Kami beriman kepadanya: semuanya itu dari sisi Tuhan kami'- tidak ada yang dapat mengmbil pelajaran kecuali orang yang berakal.[14]

Dari ayat yang dijelaskan di atas, jenis yang pertama disebut *muhkam* (jelas), sedangkan jenis kedua disebut *mutashabih* (ambigu). Definisi kata-kata tersebut telah lama diperdebatkan dalam keilmuan Islam dan bahkan hingga sekarang pun masih diperdebatkan. Sebagian orang memahami *muhkam* sebagai ayat-ayat yang dapat dipahami tanpa penafsiran atau refleksi ekstra, sementara *mutashabih* adalah ayat-ayat yang membutuhkan penafsiran. Sementara yang lainnya berpendapat bahwa ayat-ayat *muhkam* hanya memiliki satu kemungkinan makna sedangkan

13 Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Selangor: Pelanduk Publications, 1995.

14 Al-Qur'an: 3:7.

ayat *mutashabih* memiliki kemungkinan makna yang beragam, di mana arti yang paling 'tepat' harus disimpulkan.

Beberapa sarjana berpendapat bahwa ayat *muhkam* tidak memerlukan penafsiran apapun, karena maknanya cukup jelas dipahami oleh siapa saja yang fasih berbahasa Arab. Sebagai contoh, ayat-ayat yang dianggap sudah jelas seperti 'Pujian kepada Tuhan semesta alam',[15] atau 'lakukanlah doa [shalat]'.[16] Namun jika dilihat lebih jauh, ayat-ayat yang dikatakan *muhkam* ternyata tidak selalu memiliki makna yang sepenuhnya jelas. Dalam beberapa kasus, ayat yang awalnya dipandang cukup 'jelas' dapat berubah menjadi lebih kompleks jika dilihat dari perspektif lain. Ambil contoh ayat pertama yang disebutkan di atas. Secara lahiriah ayat ini tampak jelas maknanya. Namun, terdapat ambiguitas dalam istilah-istilah seperti 'dunia' dan 'pujian' yang menyebabkan perdebatan dalam memahami interpretasi yang tepat. Sementara ayat lain dalam kategori ini tampak lebih jelas seperti perintah al-Qur'an untuk 'melakukan shalat'. Meski demikian, perintah yang dianggap jelas tersebut, masih menyisakan ketidakjelasan dalam sifat dasar dari apa yang dimaksud dengan 'doa'. Rincian mengenai apa yang dipahami sebagai 'doa' perlu diperjelas kembali.

Kategori kedua, *mutashabih*, dianggap sebagai ayat-ayat yang mempunyai makna ambigu dan umumnya harus ditafsirkan agar dapat dipahami. Para mufassir telah mengidentifikasi beberapa karakteristik ayat-ayat ini. Di antara ayat-ayat *mutashabih* yang paling penting adalah ayat-ayat yang menggunakan istilah-istilah seperti 'Yang Abadi' dan 'Maha kuasa'. Ayat-ayat tersebut terkadang menggambarkan Tuhan secara antropomorfik, termasuk rujukan tentang keberadaan atau naiknya Tuhan ke

---

15 Al-Qur'an: 1:2.

16 Al-Qur'an: 2:110.

'tahta', atau Tuhan memiliki 'tangan' dan 'wajah'. Pada abad-abad awal Islam, terdapat perdebatan sengit mengenai isu-isu teologis yang timbul dari cara memahami ayat tersebut, dan perdebatan ini masih berlanjut hingga saat ini. Misalnya beberapa ulama seperti Ahmad ibn Hanbal (d.241/855) percaya bahwa atribut-atribut tersebut harus ditafsirkan secara harfiah, sebuah pandangan yang secara diametral bertentangan dengan kalangan rasionalis Mu'tazilah, yang berpendapat bahwa ayat-ayat tersebut harus diinterpretasikan dan dibaca secara metaforis. Demikian pula, ulama sepert Baghawi (d.515/1122), Ibnu Taimiyah dan Ibnu Katsir yang lebih suka memahami ayat-ayat tersebut secara harfiah. Sementara mufassir terkenal lainnya seperti Razi (d.606/1209), Zamakhsyari (d.539/1144), Baidawi (d.685/1286) dan Ibn Arabi (d.638/1240), memiliki pandangan yang mirip dengan kelompok rasionalis Mu'tazilah dan mereka menganggap ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan merupakan ayat yang 'ambigu' dan perlu untuk ditafsirkan.

Literal dan metaforis

Kategori lain yang digunakan dalam diskursus tafsir al-Qur'an adalah apa yang disebut sebagai literal (*haqiqi*) dan metaforis (*majazi*).[17] Para pendukung pendekatan literal berpendapat bahwa teks selalu memiliki arti literal yang sudah jelas. Sebaliknya, para sarjana yang memilih pendekatan rasional memperhitungkan kejelasan makna linguistik teks dan juga mempertimbangkan kemungkinan arti metaforis yang terkadang dianggap lebih tepat.

Pandangan umum yang sering menjadi pegangan adalah bahwa ketika menafsirkan teks al-Qur'an, prioritas utama harus diberikan kepada makna literal teks dalam mencoba memahami maksud Tuhan. Namun yang lain berpendapat bahwa

17 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*.

beberapa teks tidak bisa dipahami jika seseorang membacanya secara harfiah, oleh karenanya arti metaforis harus menjadi pilihan alternatif. Misalnya, kasus 'tangan' Tuhan sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, kebanyakan teolog berpendapat bahwa arti literal dari 'tangan' jelas tidak pantas diatribusikan kepada Tuhan, karena itu merupakan atribut kemanusiaan. Maka dalam menangani kasus ini, pembacaan metaforis yang bermakna 'kekuatan' Tuhan umumnya lebih disukai.

Meskipun demikian, beberapa ulama seperti Ibnu Taimiyah dan mufassir Sunni modern, Muhammad al-Shinqiti, menolak gagasan tentang arti metaforis dalam al-Qur'an. Mereka dengan keras menyatakan bahwa teks 'Metaforis' al-Qur'an, khususnya yang terkait dengan sifat-sifat Tuhan dan sejenisnya harus dibaca secara literal, dan permasalahan tentang majaz dan arti metaforis tidak perlu dibahas.

Umum dan spesifik

Para ahli juga melakukan diferensiasi antara teks yang bersifat umum (*amm*) dan yang bersifat spesifik (*khass*).[18]

Teks yang bersifat umum didefinisikan sebagai teks yang menggunakan kata-kata tertentu untuk menunjukkan bahwa teks tersebut berlaku dalam kategori yang luas, seperti 'manusia'. Sebagai contoh, jika al-Qur'an memerintahkan manusia untuk melakukan sesuatu, ini berarti bahwa instruksi tersebut berlaku untuk semua orang. Kata lain yang memiliki arti luas seperti 'pria', 'wanita' dan 'Muslim'. Proses identifikasi tersebut sangat penting bagi para penafsir al-Qur'an maupun ahli hukum yang ingin mengembangkan hukum Islam. Meski demikian, setelah teks-teks tersebut diidentifikasi dan disepakati, masih ada perbedaan pendapat di antara para ahli hukum sehubungan

18 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence.*

dengan detail penafsiran mereka dan bagaimana penafsiran tersebut diterapkan dalam pengembangan hukum Islam.

Ada kata-kata tertentu dalam al-Qur'an yang mungkin lebih spesifik, seperti 'Firaun', 'Nabi Muhammad' atau 'Ahli Kitab', yang dalam hal ini teks tersebut dianggap berlaku untuk orang tertentu atau sekelompok orang. Adapun teks yang dianggap 'spesifik' nampak lebih jelas daripada teks umum, di mana orang atau hal tertentu dapat dirujuk dengan jelas. Misalnya, al-Qur'an menetapkan bahwa pencuri harus dihukum dengan potong tangan, dan pelanggaran hubungan seksual dikenakan hukuman 100 cambukan. Dalam kedua kasus tersebut hukuman dijelaskan secara spesifik dengan istilah yang pasti.

Meskipun teks yang bersifat umum seringkali mempunyai makna yang jelas, namun terkadang ada pengecualian dalam penerapan aturan teks-teks tersebut. Misalnya, teks yang mengatakan bahwa 'Muslim' harus menunaikan ibadah haji mungkin bisa dianggap jelas, tetapi tidak selalu berlaku untuk semua umat Islam, beberapa orang mungkin akan dibebaskan dari persyaratan ini, seperti mereka yang sakit, tidak mampu, atau tidak dalam posisi untuk melakukan perjalanan ke Mekkah untuk alasan lain. Oleh karena ayat-ayat tersebut berlaku sangat luas, maka perintah tersebut sering dikategorikan sebagai teks umum. Misalnya, ketika sebuah ayat memerintahkan orang untuk 'memuliakan Tuhan', bagaimana dan kapan perintah ini harus dilakukan masih tidak jelas, oleh karenanya perintah tersebut dianggap lebih sulit dalam implementasinya.

Ketika berhadapan dengan kajian tafsir ahkam, para ulama klasik menganggap teks yang spesifik memiliki beban yang lebih 'berat' dibandingkan ayat-ayat umum. Hal itu terjadi ketika sebuah teks spesifik dihadapkan dengan situasi tertentu, dalam hal ini tantangan mereka adalah tetap berhati-hati untuk tidak menjadikannya sebagai aturan umum.

Makna langsung dan makna sekunder

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, para ulama telah membangun sebuah hirarki makna yang umumnya dikategorikan sebagai pemahaman secara langsung atau tidak langsung. Misalnya dalam kaitannya dengan siapa yang bertanggung jawab untuk pembiayaan anak, ayat 2:233 mengatakan 'pakaian dan pemeliharaan harus ditanggung oleh ayah sesuai standar'. Makna langsung dari ayat tersebut adalah bahwa seorang ayah bertanggung jawab untuk kesejahteraan anaknya. Level pemaknaan ini dikenal sebagai *mantuq* atau 'diucapkan'. Makna tersebut didefinisikan sebagai sesuatu yang bisa langsung ditangkap saat mendengar teks tanpa analisa apapun atau referensi ke sumber-sumber lain.[19]

Sedangkan makna sekunder dari ayat ini adalah seorang ayah secara umum harus mengakui keturunannya. Hal ini digambarkan sebagai makna yang 'tersirat'. Makna tambahan tersebut harus diperoleh dengan beberapa proses seperti: deduksi atau induksi, melalui referensi ke sumber lain, atau dengan apa yang mungkin kita sebut sebagai 'pembacaan' terhadap lapisan-lapisan makna teks. Proses ini memungkinkan adanya lebih dari satu arti yang berasal dari satu ayat. Namun secara umum, makna langsung dianggap lebih berat dari makna tak langsung, karena mereka kurang sensitif terhadap kesalahan dalam penalaran dan analysis.[20]

Teks awal dan teks setelahnya

Menurut laporan, dalam menyusun al-Qur'an sebagai teks tunggal, kaum Muslim awal berada di bawah instruksi Nabi Muhammad untuk mengumpulkan ayat-ayat sesuai dengan

---

19 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*.

20 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*.

panjang surahnya, bukan sesuai dengan kronologi turunnya. Dengan demikian, surah terpanjang ditempatkan di awal al-Qur'an sedangkan yang terpendek diletakkan di akhir. Oleh karena susunan surah disesuaikan dengan panjangnya, maka banyak surah yang turun pada masa-masa awal kenabian, biasa disebut sebagai periode Mekah (610-622 M), diletakkan di akhir al-Qur'an. Sebaliknya, ayat-ayat yang turun pada masa-masa akhir misi kenabian, disebut sebagai periode Medinah (622-632 M), diletakkan di awal.

Terkait dengan masalah etico-legis, kronologi teks al-Qur'an sangatlah penting karena beberapa perintah yang diturunkan untuk komunitas Muslim di masa awal misi kenabian telah dimodifikasi oleh wahyu yang turun pada fase setelahnya. Akibatnya, jika kita membaca beberapa petunjuk al-Qur'an terhadap isu yang sama tanpa menyadari kronologi ayatnya, mungkin ayat-ayat tersebut akan tampak bertentangan. Misalnya, dalam kasus konsumsi minuman keras, al-Qur'an tampaknya memberikan tiga perintah yang berbeda: pertama, menjelaskan tentang adanya beberapa manfaat dan dosa dalam mengkonsumsinya;[21] kedua, jika peminum sedang mabuk maka dia harus menghindari shalat;[22] dan ketiga, seorang mukmin tidak boleh mengkonsumsi minuman keras sedikitpun.[23] Oleh karenanya ketika seseorang tidak menyadari urutan kronologis perintah ini, dia akan mengalami kesulitan untuk menentukan mana yang harus diprioritaskan, dan mana yang harus digantikan. Pertimbangan inilah yang menyebabkan kaum Muslim awal banyak membahas tentang kronologi al-Qur'an dan dampaknya terhadap interpretasi mereka.

---

21 Al-Qur'an: 2:219.

22 Al-Qur'an: 4:43.

23 Al-Qur'an: 5:90-91.

Secara umum, perbedaan yang cukup besar telah digambarkan antara ayat-ayat yang turun di awal, di Mekah, dan ayat-ayat yang turun setelahnya, di Madinah. Namun perbedaan tersebut tidak mempertimbangkan waktu tertentu dari proses pewahyuan, dan tidak pula memperhitungkan beberapa surah yang memiliki ayat-ayat baik dari periode Mekah ataupun Madinah. Dalam menghadapi masalah ini, kaum Muslim awal umumnya menganggap setiap surah yang permulaannya turun di Mekah disebut sebagai surah Makkiyah, sementara jika dalam permulaan surah turun di Madinah maka dijuluki sebagai surah Madaniyah. Menurut kaidah ini, terdapat 85 surah Makkiyah dan 29 surah Madaniyah.[24] Sedangkan pada periode modern, sebuah surah yang didominasi ayat-ayat makkiyah biasanya dianggap sebagai surah Makkiyah, sementara jika surah didominasi ayat-ayat Madaniyah maka dianggap sebagai surah Madaniyah. Dalam al-Qur'an edisi-edisi baru, informasi ini biasanya diberikan di setiap awal surah. Namun, déskripsi tersebut jarang mengidentifikasi surah-surah yang mempunyai komposisi ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah.

Cara umum dalam mengklasifikasikan keseluruhan surah baik Makkiyah maupun Madaniyah telah menyebabkan beberapa kesulitan dalam menentukan kapan ayat tertentu diturunkan. Beberapa cendekiawan Muslim telah mengindikasikan bahwa ayat-ayat dapat diidentifikasi dengan mempertimbangkan fitur gaya bahasa tertentu serta isinya. Elemen-elemen tersebut seperti panjangnya ayat, masalah yang dibahas, bahasa yang digunakan untuk merujuk kelompok tertentu, tipe orang (seperti Yahudi, Kristen, orang-orang munafik atau orang-orang kafir), dan peristiwa-peristiwa yang dibahas.

24 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, p. 22.

Dengan demikian, beberapa fitur umum dari ayat-ayat Makkiyah adalah: secara umum ayatnya singkat, tegas, memaksa, dan/atau mempunyai permulaan kata atau huruf yang sama bunyinya; sering merujuk kepada para nabi sebelumnya seperti Nuh, Ibrahim, Isa dan Yunus, dan perjuangan mereka dalam menghadapi masyarakatnya; umumnya menggunakan panggilan 'wahai manusia'; beberapa frasa tertentu menggunakan 'sumpah', seperti 'demi waktu malam yang menutupi'[25] dan 'Demi waktu dhuha';[26] rujukan kepada Adam dan Iblis (Setan); penggunaan teks yang menyangkut masalah surga, neraka dan hari kiamat; dan surah-surah umumnya dimulai dengan serangkaian huruf-huruf Arab yang tidak mempunyai makna jelas, seperti *ya' sin* dan *alif lam mim* (**kecuali** dua surah *al-Baqarah* (Sapi) dan *Ali Imran* (Keluarga Imran)).

Berikut ini adalah contoh dari salah satu awal surah Makkiyah lengkap, yang mengingatkan pembaca tentang konsekuensi orang-orang yang memilih jalan tertentu dalam hidup mereka, dan menekankan bimbingan Tuhan dan peringatan-Nya:

> Demi malam yang menutupi, demi siang apabila terang benderang, demi penciptaan laki-laki dan perempuan! Sungguh usahamu memang beraneka ragam. Barangsiapa memberi dan bertakwa, dan memberi kesaksian tentang kebaikan – Kami mudahkan baginya jalan menuju kemudahan. Dan adapun orang yang kikir dan merasa dirinya cukup,s erta mendustakan yang terbaik, maka akan Kami mudahkan baginya jalan menuju kesengasaraan. Dan hartanya tidak bermanfaat baginya apabila dia telah binasa. Sesungguhnya Kami-lah yang memberi petunjuk. Dan sesungguhnya milik Kami-lah duni dan akhirat itu, maka Aku memperingatkan kamu dengan nerakan yang menyala-nyala, yang akan

---

25 Al-Qur'an: 92:1.

26 Al-Qur'an: 93:1.

dimasuki oleh orang yang menyangkal [yang kebenaran], dan berpaling. Dan orang yang paling saleh ini akan dihindarkan - yaitu mereka yang memberikan kekayaannya sebagai pemurnian diri, bukan untuk membalas budi kepada siapa pun kecuali demi Tuhan-nya Yang Maha Tinggi - dan dia akan mendapatkan kabahagiaan.[27]

Beberapa fitur umum dari ayat-ayat Madaniyah adalah: secara umum ayat-ayatnya panjang, mengalir bebas dan tidak memiliki awalan bunyi yang sama, menjelasakan fenomena di Madinah seperti orang-orang munafik, perjuangan antara Muslim dan Yahudi di Madinah, pertempuran antara Muslim dan non-Muslim, dan peraturan tentang peperangan; terdapat juga keterangan mengenai berbagai peraturan dan hukuman spesifik, seperti larangan berzina, mencuri dan memfitnah; aturan mengenai keuntungan hasil pertempuran, uang kompensasi dan etika sosial; aturan tentang pernikahan, perceraian dan hak asuh; aturan tentang perang dan perdamaian; panggilan umumnya menggunakan 'wahai orang-orang yang beriman' atau 'wahai ahli kitab'.

Salah satu contoh dari ayat Madaniyah sebagai berikut:

Wahai orang-orang ynag beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang sebelum kamu agar kamu bertakwa. Yaitu berpuasa dalam beberapa hari tertentu. Maka barangsiapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan, maka wajib mengganti pada hari yang lain. Dan bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membyar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin. Tetapi barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebaikan, maka itu lebih baik baginya, dan puasamu itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. Bulan Ramadhan adalah bulan yang di dalamnya diturunkan al-Qur'an, sebagai petunjuk bagi manusia dan

27 Al-Qur'an: 92:1–21.

penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda antara yang benar dan yang salah. Karena itu, barang siapa di antara kamu ada di bulan iut, maka berpuasalah. Dan barang siapa sakit atau dalam perjalanan maka wajib menggantinya sebanyak hari yangd itinggalkan, di hari-hari yang lain. Tuhan menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Hendaklah kamu mencukupkan bilangannye dan mengagungkan TUHAN ATAS PETUNJUK-nya yang diberikan kepadamu, agar kamu bersyukur.[28]

Yang tetap dan yang berubah

Salah satu hal penting terkait dengan penafsiran adalah pembahasan mengenai apa yang berubah dan apa yang tetap dalam perintah al-Qur'an.

Meskipun kecenderungan umum dalam menafsirkan teks-teks etico-legis al-Qur'an menekankan pandangan bahwa instruksi yang diberikan al-Qur'an harus diikuti tanpa memandang waktu, tempat dan kondisi tertentu, di sisi lain terdapat beberapa perdebatan mengenai apakah seseorang diperbolehkan membuat diferensiasi dua domain perintah: ayat-ayat yang terkait dengan ritual dan ibadah (*ibadat*), dan ayat-ayat yang terkait dengan 'transaksi' (*mu'amalat*). Secara umum, yang pertama dianggap sesuatu yang tetap dan tidak dapat berubah sedangkan yang terakhir bisa berubah.

Ide yang mengatakan bahwa teks-teks yang terkait dengan ritual dan ibadah harus dikategorikan sebagai sesuatu yang tidak bisa berubah, memiliki dasar pandangan bahwa aturan ritual dan ibadah datang dari Tuhan dan Nabi, tidak satupun orang lain dapat memberikan aturan tersebut, dan tidak ada manusia selain Nabi, memiliki wewenang untuk mengubahnya. Oleh karena itu, ayat-ayat tersebut tidak bisa dinegosiasi dan tidak

28 Al-Qur'an: 2:183–185.

pula terbuka untuk reinterpretasi, hal ini berbeda dengan teks yang berkaitan dengan interaksi manusia (*mu'amalat*). Rincian mengenai ajaran tersebut, seperti ayat-ayat yang terkait dengan akad jual beli, sering didasarkan pada kebiasaan atau praktik setempat, oleh karena itu ayat tersebut dianggap bisa berubah dan terbuka untuk dilakukan interpretasi ulang. Diskusi mengenai perbedaan antara jenis-jenis teks dan cara bagaimana ayat-ayat tersebut harus diperlakukan menjadi bukti adanya karya-karya ulama periode awal. Misalnya, dalam teks-teks hukum mazhab Hanafi terdapat bukti diperbolehkannya merubah beberapa ketentuanuntuk disesuaikan dengan adat lokal. Seperti halnya kajian dalam hukum Islam dan interpretasi al-Qur'an, isu-isu tersebut juga mengalami perdebatan dan kontestasi yang cukup pelik.

Ringkasan

Beberapa poin penting yang telah kita bahas dalam bab ini meliputi:

- Pendekatan al-Qur'an berbasis tradisi menekankan penafsiran dengan menggunakan sumber-sumber seperti al-Qur'an, Nabi dan generasi pertama umat Islam, serta membatasi penggunaan akal.
- Pendekatan al-Qur'an berbasis akal membolehkan penggunakan nalar independen sembari mempertimbangkan aspek-aspek kunci dari tafsir yang berbasis pada tradisi.
- Ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan sering dipandang ambigu dan bersifat metaforis.
- Ayat-ayat yang ditujukan kepada kelompok atau individu tertentu sering mengandung rincian yang jelas daripada ayat-ayat yang ditujukan untuk manusia, yang sering dinyatakan lebih umum.

- Interpretasi yang terkait dengan bidang-bidang seperti ibadah umumnya tidak mengalami perubahan, namun terdapat perdebatan panjang mengenai apakah ayat yang terkait dengan transaksi dipandang bisa berubah atau tidak.

Rekomendasi Bacaan

G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds), *Approaches to the Quran*, London: Routledge, 1993.

- Karya ini adalah kumpulan artikel ilmiah yang memberikan wawasan berbagai aspek penafsiran al-Qur'an. Artikel-artikel tersebut mencakup: (1) aspek gaya bahasa dan isi al-Qur'an, (2) penafsiran al-Qur'an tradisional dan modern, dan (3) al-Qur'an dan tafsirnya dalam konteks yang lebih luas.

Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press; New York: Oxford University Press, 1988; *The Quran: Formative Interpretation*, Aldershot: Ashgate/Variorum, 1999.

- Buku-buku yang ditulis oleh Rippin tersebut memberikan wawasan tentang sejarah dan pengembangan berbagai jenis dan metode penafsiran al-Qur'an, serta faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangan tersebut.

Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2006.

- Dalam buku ini Saeed berbicara tentang metodologi kontemporer untuk menafsirkan al-Qur'an. Dia melakukan survei terhadap wacana klasik tentang tafsir al-Qur'an, mengutip preseden-preseden dari karya ulama Islam klasik, mengevaluasi tafsir klasik dan modern serta mendiskusikan peran konteks penafsiran dan penerapan ajaran al-Qur'an di dunia modern.

Ahmad von Denffer, *Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Quran*, Leicester: The Islamic Foundation, 1985, dicetak ulang 1994.

- Dalam buku ini von Denffer menyediakan pengenalan terhadap ilmu-ilmu al-Qur'an (*ulum al-Qur'an*). Dia membahas tentang metodologi interpretasi al-Qur'an, karya-karya tafsir dan ide-ide kunci yang mempengaruhi metode penafsiran al-Qur'an. Pertama kali diterbitkan pada tahun 1983, dan ini merupakan buku pertama dalam Bahasa Inggris yang mengkaji tentang topik ini.

=Helmi Maulana=

Bab 11

Pendekatan-Pendekatan dalam Penafsiran Al-Qur'an

SEJAK al-Qur'an DITURUNKAN pada abad ke-7, kaum Muslim telah berusaha untuk memahami maknanya. Salah satu titik penting dalam usaha tersebut adalah keyakinan umat Islam bahwa al-Qur'an adalah Firman Tuhan yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dalam bahasa Arab. Orang awam dan cendekiawan muslim selalu menggunakan pengetahuan mereka untuk melakukan interpretasi al-Qur'an baik formal maupun informal. Dengan berpegang pada al-Qur'an, interpretasi Nabi dan generasi Islam awal serta pengetahuan bahasa Arab, setiap generasi Muslim berupaya untuk memahami al-Qur'an yang berlaku untuk konteks mereka sendiri. Hal ini tetap dibenarkan umat Islam hingga saat ini.

Dalam bab ini kita akan membahas:

- Perkembangan kelompok religio-politik Islam awal dan munculnya tradisi penafsiran mereka;
- Pendekatan-pendekatan awal dalam tafsir, seperti pendekatan teologis, hukum, mistis dan filosofis;
- Perkembangan tafsir pada era modern, dan
- Karya beberapa ahli tafsir.

Penafsiran Awal

Bermula dari penerima al-Qur'an pertama, yaitu para sahabat, umat Islam mengakui bahwa al-Qur'an telah membawa ide-ide dan ketentuan baru, di samping juga mengadopsi konsep pra-Islam. Ini berarti bahwa beberapa interpretasi sangat diperlukan untuk memperjelas ajaran-ajaran al-Qur'an. Tugas ini pertama kali dilakukan oleh Nabi.

Memang al-Qur'an menyatakan bahwa bagian dari misi Nabi adalah membantu menjelaskan makna al-Qur'an.[1] Umumnya upaya penjelasan nabi menggunakan dua model: kata-kata dan tindakan, tapi seringkali Nabi menggunakan tindakannya. Sejarah menunjukkan bahwa ia hanya secara lisan menafsirkan bagian-bagian tertentu dari al-Qur'an kepada para pengikutnya. Karena sebagian besar para sahabat berbahasa Arab dan umumnya akrab dengan konteks dan makna al-Qur'an yang lebih luas, mereka tidak lagi memerlukan penjelasan keseluruhan teks secara mendalam. Namun, ada kebutuhan untuk menjelaskan beberapa ayat yang menyatakan konsep-konsep baru atau menggunakan istilah pra-Islam tertentu dengan cara baru, atau di mana terdapat kesulitan bahasa, terutama bagi orang-orang yang tidak akrab dengan dialek bahasa Arab Makkah.

Dari beberapa penjelasan verbal yang diberikan oleh Nabi, hanya sedikit yang berhasil terekam. Sebagian penafsiran Nabi ada dalam bentuk penafsiran praktis: yaitu, uraian nabi mengenai praktik tertentu dari istilah al-Qur'an atau konsep tertentu. Untungnya, banyak dari 'tafsir praktis' ini masih terjaga dalam memori para sahabat dan praktik masyarakat. Memori-memori praktis inilah yang kemudian direkam dalam literatur hadits. Contoh dari hal ini adalah detail penjelasan nabi tentang bagaimana shalat lima waktu itu harus dilakukan.

1 Lihat Qur'an: 16:44.

Setelah Nabi meninggal, hanya sejumlah kecil sahabat yang memberikan kontribusi di wilayah penafsiran al-Qur'an. Para sahabat yang terlibat dalam penafsiran berusaha mengambil beberapa sumber untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an, termasuk mengambil ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri yang menurutnya relevan, informasi dari nabi baik berbentuk lisan maupun praksis, serta pemahaman mereka sendiri terhadap bahasa teks. Selain itu, mereka juga mengandalkan tradisi Ahli Kitab (Yahudi dan Kristen), terutama dalam kaitannya dengan kisah-kisah dalam al-Qur'an seperti kisah-kisah nabi, masyarakat dan peristiwanya. Tafsir mereka sebagian besar tetap dipreservasi dalam bentuk lisan dan ditransmisikan melalui murid-muridnya.

Abad ke-1/ke-7 menjadi saksi ekspansi Islam ke beberapa daerah yang kita sebut saat ini sebagai Timur Tengah dan Afrika Utara. Pada pertengahan abad inilah generasi kedua umat Islam mulai tumbuh dalam jumlah yang cukup signifikan dan mereka sangat berkontribusi dalam membentuk postur pengetahuan Islam. Generasi kedua ini, yang dikenal sebagai Tabi'in, termasuk anak-anak dari generasi pertama serta sejumlah orang yang masuk agama Islam, pada umumnya mempunyai latar belakang Kristen dan Zoroaster. Kondisi sosial para Tabi'in jauh lebih heterogen dibanding zaman Sahabat. Mengingat perbedaan budaya dan latar belakang linguistik, serta lebarnya kesenjangan antara mereka dan zaman Nabi, menjadikan kebutuhan masyarakat terhadap penafsiran al-Qur'an semakin meningkat. Maka meski masih dalam skala informal, tafsir mulai berkembang pesat, terutama di pusat-pusat utama pembelajaran seperti Mekah, Madinah, Damaskus, Yaman dan Irak. Kaum Muslim juga mulai menemukan irama interaksi mereka dengan praktek-praktek budaya, politik dan hukum dari kekaisaran Bizantium dan Sassanid, yang saat itu telah ditaklukan oleh kaum Muslim. Dengan demikian, banyak orang yang mulai melihat al-Qur'an

dan interpretasi terhadapnya dalam rangka mencari petunjuk untuk menghadapi konteks sosial yang baru.

Perluasan Islam juga mengakibatkan interaksi yang lebih luas antara Islam dengan tradisi agama lain di wilayah tersebut. Para pendakwah di kalangan umat Islam mulai menceritakan kisah-kisah nabi masa lalu secara detail - yang biasanya hanya disinggung dalam al-Qur'an - dengan mengambil sumber-sumber dari Yahudi maupun Kristen. Narasi al-Qur'an lainnya yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi di awal Islam seperti pertempuran antara Muslim dengan penentangnya juga diuraikan berdasarkan laporan yang beredar pada saat itu. Banyak dari informasi ini yang menjadi bagian dari tafsir al-Qur'an di era permulaan dan juga menjadi cerita yang cukup populer.

Sebagaimana masyarakat Muslim mulai tumbuh pada abad ke-1/ke-7, penafsiran dan pemahaman al-Qur'an juga semakin beragam. Pada era ini, mulai muncul perbedaan-perbedaan di kalangan umat Islam yang dipengaruhi oleh suhu religio-politik dan teologis. Hal ini menyebabkan timbulnya perdebatan sengit yang mengarah pada pertanyaan seperti, apakah tindakan manusia itu kehendak dirinya atau kehendak Tuhan, siapa dianggap sebagai Muslim, dan siapa penguasa yang sah paska wafatnya Nabi. Persaingan beberapa faksi seringkali menggunakan ayat-ayat al-Qur'an sebagai argumentasi perdebatan. Pada saat yang sama, disiplin keilmuan Islam seperti hadis, hukum, kajian mengenai kehidupan nabi dan linguistik Arab juga mulai muncul. Demikian juga prinsip-prinsip dasar keilmuan tafsir al-Qur'an juga mulai berkembang. Oleh karena beberapa disiplin keilmuan tersebut muncul secara bersamaan, masing-masing dari mereka tentu telah dipengaruhi oleh lingkungan sosial dan politik saat itu.

Meski sebagian besar bentuk paling awal dari tafsir al-Qur'an adalah melalui transmisi lisan, penelitian terbaru telah mengkonfirmasi bahwa tafsir dalam bentuk tulisan telah muncul setidaknya pada awal abad ke-2/ke-8.[2] Tafsir-tafsir yang berkembang pada periode ini tidak mencakup seluruh isi al-Qur'an, namun mereka mewakili proses awal dokumentasi tafsir al-Qur'an. Awalnya, karya-karya ini mencakup penjelasan singkat tentang kata-kata atau frasa yang ambigu, belum jelas dan sulit dipahami maknanya. Mereka juga membahas masalah hukum dan ritual, semisal bagaimana cara melakukan shalat, menghitung zakat (sedekah) atau menunaikan ibadah haji, dan juga membahas mengenai perintah dan larangan tertentu dalam al-Qur'an. Ketika terdapat kasus dimana al-Qur'an hanya memberikan instruksi umum, seperti perintah melakukan shalat, maka tulisan-tulisan tafsir awal berusaha untuk memberikan penjelasan berdasarkan pada contoh praksis Nabi dan masyarakat Muslim.

Pada akhir abad ke-2/ke-8, karya tafsir yang berusaha mencakup seluruh isi al-Qur'an mulai muncul. Dan pada awal abad ke-3/ke-9, tafsir al-Qur'an menjadi sebuah disiplin keilmuan tersendiri. Sejak periode ini dan seterusnya, karya-karya tafsir menjadi semakin luas dan beragam, serta mencakup berbagai aspek seperti teologis, hukum, politik-keagamaan dan mistis.

Tiga Kecenderungan Umum Penafsiran

Abad ke-3/ke-9 menjadi era matangnya perbedaan madzhab dan pemikiran dalam Islam. Meskipun asal usul madzhab tersebut telah terjadi pada pertengahan abad ke-1/ke-7, dibutuhkan beberapa dekade sebelum mereka mapan menjadi

---

2 Khan, *Die exegetischen Teile*, h. 67–82; Neuwirth, *Die Masa'il*, dikutip dalam Claude Gilliot, 'Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 2, Leiden: E.J. Brill, 2001, h. 104.

madzhab pemikiran tertentu. Pada abad ke-3/ke-9, arus utama kelompok religio-politik seperti Sunni, Syiah dan Khawarij telah mengembangkan pendekatan yang berbeda terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan masalah hukum dan teologis. Kelompok Muslim yang cukup mayoritas umumnya dikenal sebagai Sunni, dan Syiah menjadi minoritas, sedangkan Khawarij sangat sedikit jumlahnya. Dengan demikian, istilah tafsir Sunni, Syiah atau Khawarij, yang tidak begitu signifikan pada abad ke-1/ ke-7, mulai terbentuk secara solid pada abad ke-3/ke-9.

Penafsiran Sunni

Penafsiran Sunni mewakili tradisi penafsiran yang dominan. Kelompok Sunni muncul dari berbagai aliran pemikiran yang bersaing pada abad ke-1/ke-7 dan ke-2/ke-8. Tafsir Sunni banyak dipengaruhi oleh arus utama intelektual pada periode tersebut, nuansa teologis dan penafsiran mereka lebih cenderung pada upaya pemurnian posisi yang diperdebatkan oleh umat Islam saat itu.

Karakteristik utama tafsir Sunni menekankan pada pemahaman literal al-Qur'an, daripada alegoris, dengan didukung oleh bukti linguistik. Secara umum para mufassir Sunni lebih suka mengandalkan tradisi, baik hadis maupun penafsiran kaum Muslim awal (Sahabat), daripada menggunakan pendekatan berbasis rasio dalam melakukan penafsiran. Mereka berpendapat bahwa dalam penafsiran seyogyanya kita harus bergantung pada otoritas awal untuk menentukan apa yang diperbolehkan dan apa yang tidak diperbolehkan. Kecenderungan ini mencerminkan penghormatan tinggi kepada semua sahabat, di mana kelompok Sunni menganggap mereka sebagai sumber yang paling otoritatif paska Nabi. Sebaliknya, Syiah dan Khawarij meyakini bahwa banyak sahabat yang berdosa dan bahkan murtad.

Secara umum, para mufassir Sunni menolak pemaknaan esoteris al-Qur'an, karena dianggap sebagai tindakan spekulatif yang tidak bisa dibenarkan. Hal ini kontras dengan tafsir Syiah yang cenderung menekankan makna esoteris. Kelompok Sunni juga mengadopsi posisi teologis tentang sifat-sifat Tuhan, kehidupan setelah kematian, Nubuat dan wahyu. Demikian juga para teolog Sunni yang menyebarkan definisi tertentu mengani 'orang yang beriman' (*mu'min*) dan 'orang yang ingkar' (*kafir*) dan mereka yang menolak beberapa posisi teologis lawan-lawan mereka (seperti Khawarij).

Tabari, seorang penafsir Sunni

Salah satu ahli tafsir Sunni yang paling terkenal adalah Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari (d.310/923), dari Provinsi Tabaristan, Persia. Tabari telah menghafal al-Qur'an pada usia tujuh tahun, dan menguasai berbagai disiplin Islam lainnya pada usia dini. Sebagai seorang pemuda, Tabari meninggalkan rumah untuk mengembara ilmu pengetahuan dan dia belajar di Persia, Suriah dan Mesir. Dia menulis karya-karya besar dalam bidang tafsir al-Qur'an, sejarah dan hukum Islam, serta mendirikan mazhab hukum Islam yang saat ini sudah punah.

Karya tafsir Tabari yang dikenal sebagai *Jami' al-Bayan*, adalah karya monumentalnya yang berjumlah 30 volume. Dan karya ini sangat dihargai dan umumnya dianggap sebagai prestasi Tabari yang paling menonjol. Karya tersebut masih menjadi rujukan penting bagi para sarjana saat ini. Dalam karya tersebut, Tabari umumnya melakukan pendekatan terhadap al-Qur'an dengan perspektif gramatikal dan leksikografis, namun dia juga melakukan penafsiran yang bersifat teologis dan hukum yang dia pahami dari text.[3] Salah satu karakteristik distingtif dari karya

3 C.E. Bosworth, 'al-Tabari, Abu Jafar Muhammad b. Jarir b. Yazid', in P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. X, Leiden: Brill, 2000,p. 14.

ini adalah setiap ayat al-Qur'an dipaparkan satu per satu. Sebagai seorang sarjana hadis, hukum dan sejarah, Tabari berusaha untuk mengumpulkan dan mereview sebanyak mungkin hadits Nabi yang relevan. Dia juga mengutip pandangan beberapa ulama Muslim sebelumnya untuk menafsirkan al-Qur'an. Karyanya dianggap sebagai contoh tafsir berbasis tradisi, namun di sisi lain dia juga mengadopsi beberapa elemen tafsir berbasis nalar.[4] Berikut ini kutipan Tabari dalam menggambarkan pendekatannya. Dia pertama kali mengutip al-Qur'an 98:1: "Orang-orang kafir dari Ahli Kitab dan orang musyrik tidak akan meninggalkan (agama mereka) sampai datang kepada mereka bukti yang nyata." Dia kemudian melanjutkan penafsiran dengan menguraikan berbagai perbedaan pendapat para ahli tafsir tentang maknanya, dan menyediakan data-data pendukung dari kaum Muslim awal:

> Para penafsir berbeda dalam menafsirkan [ayat di atas] "orang-orang kafir dari Ahli Kitab dan orang musyrik tidak akan meninggalkan (agama mereka) sampai datang kepada mereka bukti yang nyata." Beberapa dari mereka [mufassir] mengartikan bahwa mereka yang kafir yaitu orang-orang yang mengakui Taurat dan Injil dan orang-orang musyrik yang menyembah berhala tidak akan meninggalkan, dalam arti, tidak akan meninggalkan kekafiran sampai al-Qur'an datang ke mereka. Mufassir yang mendukung ide ini mengatakan sebagai berikut . . .
>
> [Tabari kemudian mengutip tiga laporan dari berbagai sumber pendukung interpretasi ini. Dia menentukan sumbernya untuk setiap laporan, misalnya, 'Yunus mengatakan bahwa Ibn Wahb memberitahukan kepadanya bahwa Ibnu Zaid mengatakan ...'. Kemudian dia mengatakan:]

4 Lihat bab 10 for the differences between reason- and tradition-based exegesis.

Sedangkan yang lain [mufassir] mengatakan sebaliknya bahwa makna pernyataan [ayat di atas] adalah bahwa Ahli Kitab adalah mereka yang menyembah berhala, dan mereka tidak akan abai terhadap berita mengenai Muhammad yang ada dalam buku mereka hingga Muhammad benar-benar dikirim kepada mereka. Namun setelah datang, mereka justru terbagi menjadi kelompok-kelompok.

Dan akhirnya, Tabari menunjukkan interpretasi ayat di atas yang dianggapnya terbaik:

> Penafsiran pertama tentang ayat di atas yang dianggap paling reliable adalah salah satu penafsiran yang mengatakan bahwa orang-orang kafir baik dari Ahli Kitab maupun orang musyrik akan terpecah ke dalam beberapa kelompok ketika menanggapi persoalan mengenai Muhammad, hingga sampai kepada mereka bukti yang nyata, yaitu Tuhan mengirim Muhammad untuk seluruh ciptaan-Nya sebagai utusan Tuhan.[5]

Penafsiran Syi'ah

Penafsiran Syiah juga muncul dalam abad ke-3 Islam. Para mufassir Syiah hampir keseluruhan cenderung mengadopsi pendekatan berbasis akal dalam melakukan penafsiran. Demikian pula, tafsir Syiah sering dipengaruhi oleh keyakinan teologis mereka yang dalam beberapa hal sangat kontras dengan keyakinan Sunni. Perbedaan besar antara pendekatan tafsir mereka adalah bahwa Syiah umumnya berupaya untuk menemukan referensi eksplisit dalam al-Qur'an tentang tema-tema pokok doktrin

---

5 Dikutip dalam Norman Calder, Jawid Mohaddedi and Andrew Rippin (eds and trans.), *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*, London and New York: Routledge, 2003, h. 115.

keagamaan mereka seperti rujukan mengani para "imam",[6] sedangkan Sunni pada umumnya menolak pembacaan spekulatif seperti itu.

Imam dan beberapa madzhab besar Syiah

Dalam tradisi Syiah, para imam adalah keturunan laki-laki dari Nabi Muhammad, baik melalui sepupu atau menantunya, Ali, ataupun salah satu dari putra Ali, Husain atau Hasan. Orang-orang yang diakui sebagai imam sangat beragam di antara beberapa mazhab. Imam dianggap sebagai pemimpin agama dan politik kaum Muslim Syiah dan juga dipandang sebagai pemandu umat manusia pada umumnya. Dalam aliran mayoritas Islam Syiah Imamiyah, seorang imam diyakini *ma'sum*, mendapat inspirasi ilahi dan, karena hubungan dekatnya kepada Allah, satu-satunya yang dianggap benar-benar memahami Islam dan mampu menafsirkan al-Qur'an dan hadis. Meskipun seorang imam tidak terlihat sebagai nabi, baik ucapan, tulisan maupun perbuatan dianggap sebagai teks-teks keagamaan otoritatif yang berdiri sejajar dengan texts kenabian.

11/632: Nabi Muhammad meninggal; Ali bin Abi Thalib, sepupu dan anak mertua Nabi, menjadi imam pertama.

41/661: Ali dibunuh; putra tertua Al, Hasan menjadi yang imam kedua.

48/669: Hasan meninggal; Husain, putra kedua dari Ali, menjadi imam ketiga.

61/680: Husain menjadi seorang martir; Ali Zainal Abidin, satu-satunya putra Husain yang bertahan di Karbala, menjadi imam keempat.

---

6 Meir M. Bar-Asher, 'Shi'ism and the Qur'an', dalam McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 4, h. 596

Pemisahan dengan tradisi Zaidiyah

94/713: Ali Zayn al-Abidin meninggal, dan putranya, Muhammad al-Baqir, menjadi imam kelima dalam tradisi Ismailiyah dan Imamiyah, putra kedua Ali, Zayd, menjadi imam kelima dalam tradisi Zaidi.

125/743: Muhammad al-Baqir meninggal, Jafar al-Sadiq menjadi imam keenam pada Ismailiyah dan tradisi Imamiyah.

Pemisahan tradisi Ismailiyah

144/762: putra tertua Jafar al-Sadiq, Ismail, meninggal sebelum ayahnya; Ismail diakui sebagai imam ketujuh dalam tradisi Ismailiyah dan anaknya, Muhammad, menjadi imam kedelapan Ismailiyah. (imamah Ismailiyah berlanjut dari sini)

Tradisi Imamiyah

147/765: Jafar meninggal, anaknya Musa al-Kazim menjadi imam ketujuh dalam tradisi Imamiyah.

182/799: Musa terbunuh; anaknya Ali al-Ridha menjadi imam kedelapan.

202/818: Ali al-Ridha meninggal, anaknya yang berusia tujuh tahun, Muhammad al-Taqi, menjadi imam kesembilan.

219/835: Muhammad al-Taqi meninggal; dan anaknya yang masih berusia tujuh tahun Ali al-Hadi, menjadi imam kesepuluh.

254/868: Ali al-Hadi meninggal; anaknya Hasan al-Askari menjadi imam kesebelas.

259/873: Hasan meninggal, putranya Muhammad al-Mahdi, yang telah tersembunyi sejak lahir, muncul kembali untuk mengklaim imamah dan kemudian menghilang lagi.

329/941: Komunikasi dengan Mahdi (imam kedua belas) melalui beberapa orang perantara telah berhenti; dan diyakini bahwa Mahdi akan muncul kembali menjelang hari kiamat.

Meskipun mayoritas tradisi penafsiran Syiah mempunyai karakteristik umum, di sana terdapat pula perbedaan yang cukup signifikan. Kelompok Syiah Zaidiyah adalah yang paling dekat dengan Sunni karena beberapa karya penafsiran Zaidiyah secara luas digunakan oleh Sunni. Misalnya, Fath al-Qadir,[7] oleh ulama Zaidiyah di Yaman, Shawkani (d.1834), sekarang umum digunakan di kalangan Sunni. Terlepas dari beberapa penekanan pada imam dan keluarga Nabi, karya Zaidiyah sedikit berbeda dari karya Sunni.

Sub-kelompok Syiah lainnya adalah Ismailiyah. Berbeda dengan kelompok Zaidiyah, Ismailiyah adalah sub-kelompok Syiah yang paling jauh dari Sunni. Penafsiran Ismailiyah sangat dipengaruhi oleh posisi teologis mereka, termasuk bahwa Allah tidak dapat diketahui, tak bernama dan Dia tidak ikut campur dalam kehidupan manusia. Kelompok Ismailiyah juga mengakui dua jenis pengetahuan keagamaan: zahir (eksoteris), yang merupakan kewajiban bagi semua Ismailiyah untuk mengetahui, dan batin (eksoteris), yang hanya dapat dipahami melalui pembelajaran rahasia dan refleksi pada nilai-nilai esoterik Ismailiyah.[8] Mereka percaya bahwa hanya melalui cara yang kedua inilah, yaitu esoterik, pengetahuan tentang makna al-Qur'an dapat dipahami.[9] Tidak seperti kelompok Syiah lainnya, Ismailiyah tampaknya tidak menghasilkan banyak karya penafsiran.

Sub-kelompok Syiah terbesar adalah Imamiyah, atau Syiah Imam "Dua Belas". Posisi teologis Imamiyah sangat dipengaruhi oleh rasionalis madzhab Mu'tazilah. Meskipun Syiah Imamiyah percaya bahwa satu-satunya orang yang benar-benar mampu

---

7 Muhammad ibn Ali al-Shawkani, *Fath al-qadir al-jami bayna fannay alriwayah wa al-dirayah fi ilm al-tafsir*, 5 vols, Cairo, 1930; repr. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973.

8 Tore Kjeilen (*ed.*), 'Isma'ilism', *Encyclopaedia of the Orient*, LexicOrient, 2007. Diakses pada 11 Mei 2007: http://lexicorient.com/e.o/ismailis.htm.

9 Bar-Asher, 'Shi'ism and the Qur'an', h. 598.

memahami makna al-Qur'an adalah imam, ini bukan berarti bahwa ulama Syiah Imamiyah tidak terlibat dalam tafsir al-Qur'an. Bahkan, ulama Imamiyah telah menghasilkan sejumlah besar karya penafsiran sepanjang sejarah Islam. Secara umum, ulama Imamiyah juga percaya bahwa al-Qur'an memiliki makna 'batin' dan 'zahir'. Beberapa Sunni berpendapat bahwa keyakinan ini memungkinkan mereka untuk membaca teks al-Qur'an dengan pandangan teologis dan politik-keagamaan mereka sendiri, meskipun dapat dikatakan bahwa praktik tersebut sangat umum dalam semua kelompok Islam.

Ja'far al-Shadiq, seorang penafsir Syiah

Ja'far al-Shadiq (d.148/765) adalah salah satu tokoh yang paling penting dari Syiah. Dia adalah imam keenam kelompok Imamiyah dan Ismailiyah, dan mazhab utama hukum Syiah (mazhab Ja'fari) dinamai menurut namanya. Sebagian besar karya tafsirnya yang tersedia saat ini lebih dikenal dengan nuansa mistis, daripada doktin-doktrin Syiah.[10] Namun juga ada beberapa bagian di mana nuansa penafsiran Syiah cukup terasa.

Teks di bawah ini, Ja'far al-Shadiq menafsirkan al-Qur'an 2:31, 'Dia mengajarkan Adam semua nama', ayat ini biasanya dipahami sebagai nama 'segala sesuatu'. Sebagaimana akan kita lihat, Ja'far memahami makna ayat ini dengan menggunakan pespektif batin (esoteris) yang dikaitkan dengan keluarga Nabi, yaitu mereka yang diberikan status khusus dalam kosmologi syiah. Dia menulis:

> Sebelum segala sesuatu tercipta, Tuhan telah ada, Dia menciptakan lima ciptaan dari cahaya kemuliaan-Nya, dan memberikan kepada masing-masing dari mereka, salah satunya nama. Oleh karena Dia Maha Terpuji (*mahmud*), maka

10 Michael Sells, *Early Islamic Mysticism*, New Jersey: Paulist Press, 1996, h. 76-77.

Dia menyebut utusan-Nya dengan Muhammad ['Muhammad' juga berarti 'orang yang terpuji' atau 'layak mendapat pujian']. Dia juga Maha Mulia (*ali*) maka Dia menyebut Amir-nya orang-orang beriman dengan Ali. Dia juga Pencipta (*Fathir*) langit dan bumi, maka Dia menjadikan nama Fatimah [putri Nabi, istri Ali]. Dan oleh karena Dia memiliki nama yang disebut [dalam al-Qur'an], yaitu nama-nama yang paling indah (*husna*), maka Dia membentuk dua nama [dari akar kata bahasa Arab yang sama] untuk Hasan dan Husain [cucu Nabi, Imam kedua dan ketiga Syiah]. Lalu Dia menempatkan mereka di sebelah kanan singgasana.[11]

Penafsiran Khawarij

Diantara kelompok religio-politik yang pertama kali muncul di abad ke-1/ke-7 adalah kelompok Khawarij. Isu utama mereka yang cukup berbeda dari arus utama masyarakat Muslim adalah mengenai keabsahan pemimpin politik ummat serta beberapa masalah teologis. Keyakinan kelompok Khawarij, yang mendasari pendekatan mereka untuk menafsirkan al-Qur'an, seringkali dianggap berhaluan 'puritan'. Misalnya, mereka berpendapat bahwa seorang Muslim yang melakukan dosa besar (seperti membunuh umat Muslim) tidak lagi seorang Muslim dan akan masuk ke neraka. Mereka tidak melakukan kompromi panjang dalam menerapkan perintah dan larangan al-Qur'an, dan meyakini bahwa umat Islam yang tidak mendukung sikap mereka dianggap sebagai kafir atau munafik dan boleh untuk dibunuh untuk membebaskan mereka dari hukuman. Adapun masalah kepemimpinan, mereka percaya bahwa orang Muslim yang mempunyai kesadaran besar akan Tuhan dan memiliki kesalehan, mereka harus menjadi pemimpin umat, dan kepemimpinan

11 Diatribusikan kepada Ja'far al-Sadiq dalam Sulami, *Haqa'iq al-Tafsir*, trans. Paul Nwyia dalam *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut: Dar al-Machreq Editeurs, 1970, h. 159, dikutip dalam Sells, *Early Islamic Mysticism*, h. 77–78.

tidak harus didasarkan pada linearitas kekerabatan atau suku tertentu. Selain itu, mereka juga menganggap bahwa seorang pemimpin yang dianggap tidak benar -yaitu pemimpin yang tidak menerapkan hukum suci dengan baik- mereka bisa diberhentikan.[12]

Penafsiran Khawarij, yang sering mengelaborasi ide-ide ini, seringkali didasarkan pada pembacaan literal terhadap teks dan tidak mempertimbangkan makna yang lebih dalam. Di zaman kontemporer ini, sebagian kecil umat Islam, kebanyakan dari mereka keturunan Khawarij awal, masih mempertahankan beberapa gagasan ini. Sebagian besar keturunan Khawarij tersebut sekarang tinggal di Oman dan Afrika Utara dan dikenal sebagai 'Ibadis'. Mereka tidak menyebut diri mereka sebagai Khawarij karena mereka menganggapnya sebagai istilah yang merendahkan, yang hanya digunakan oleh lawan-lawan mereka.

Beberapa Model Pendekatan lain

Selain membahas tentang perkembangan religio-politik, beberapa hal penting lainnya terkait dengan bentuk-bentuk interpretasi juga muncul pada tiga abad pertama Islam. Para mufassir yang mempunyai background dan perspektif masing-masing (Teologis, tafsir hukum, mistis dan filosofis) biasanya juga terkait dengan salah satu kelompok religio-politik (Sunni, Syiah atau Khawarij). Namun, penamaan seperti 'teologis', 'hukum', 'mistis' atau 'filosofis' menunjukkan penekanan terhadap karya penafsiran tertentu dan tidak harus menjadi rancu dengan adanya perbedaan antara tafsir Sunni, Syiah atau Khawarij.

12 Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, London; New York: Routledge, 2006, h. 7.

Tafsir bernuansa teologis

Para ulama yang mempunyai kecenderungan penafsiran teologis sering dikaitkan dengan salah satu aliran teologi Islam awal: Mu'tazilah dan Ash'ariyah. Beberapa aliran teologis kecil, seperti Maturidiah, juga muncul meski teologi mereka tidak berbeda secara signifikan dari aliran teologi yang lebih besar. Aliran Mu'tazilah muncul paling pertama. Mereka dikenal karena penafsirannya yang tanpa kompromi menyatakan tentang kesatuan Tuhan[13] dan bahwa al-Qur'an makhluk ciptaan Tuhan, karena tidak mungkin sama-sama abadi dengan Allah.[14] Isu-isu lain yang dibahas dalam teologi Mu'tazilah meliputi: definisi seorang mukmin sejati dan kebebasan berkehendak; status manusia di akhirat dan sifat dasar surga dan neraka; dan sifat-sifat Tuhan.

Dalam penafsiran, Mu'tazilah sangat bergantung pada bahasa dan analisis teks sastra, terutama ketika pembacaan literal bertentangan dengan sikap teologi Mu'tazilah. Mereka menekankan interpretasi rasionalis dan menggunakan pemahaman metaforis terhadap bahasa al-Qur'an, khususnya ketika berbicara tentang Tuhan. Mereka juga menggunakan argumen filosofis dalam membela sikap teologis dan menolak setiap hadis yang bertentangan dengan mereka.

Meskipun kebanyakan karya awal Mu'tazilah telah hilang, beberapa tafsir al-Qur'an diyakini telah disusun oleh para sarjana seperti Abu Bakr al-Asamm (d.201/816) dan Abu Ali al-Jubba'i (d.303/915). Dari beberapa fragmen karya Asamm tersebut, di sana nampak bahwa dia berusaha untuk menghasilkan

---

13. Sebagai contoh, al-Qur'an QS:112 ('Purity [of Faith]') which says: 'Say, "He is God the One, God the eternal. He begot no one nor was He begotten. No one is comparable to Him".'

14 Sabine Schmidtke, 'Mu'tazila', dalam McAuliffe (*ed.*), *Encyclopaedia of the Qur'an*, h. 467.

teologi Quran yang komprehensif yang berurusan dengan isu-isu pembatalan (*nasakh*), dan juga menyarankan bahwa ayat-ayat yang bersifat jelas maupun ambigu harus dipahami secara rasional, yang terakhir inilah yang membutuhkan refleksi yang lebih matang.[15]

Pada awal abad ke-4/ke-10, ulama Asyariah muncul dari tradisi Mu'tazilah. Menjelang akhir abad ke-3/ke-9, Abu al-Hasan al-Asy'ari (wafat sekitar 324/935-936), sarjana teolog yang namanya kemudian menjadi sebuah mazhab, telah menghasilkan karya berdasarkan teologi Mu'tazilah. Al-Asy'ari kemudian meragukan doktrin teologi Mu'tazilah. Dia memisahkan diri dari mereka, dan mulai mengajarkan doktrin untuk menyangkal Mu'tazilah.

Selain mempertanyakan pemahaman Mu'tazilah mengenai esensi dan sifat-sifat Tuhan, Asy'ariah juga menyerang doktrin Mu'tazila tentang kehendak bebas, sifat dasar hukum Tuhan, definisi kejahatan dan peran akal. Seiring waktu, teologi Asy'ariah menjadi teologi yang dominan bagi Sunni, sementara teologi Mu'tazilah masih tetap dominan dalam Syiah.[16]

Imam al-Haramayn al-Juwaini, seorang teolog Asy'ari

Berikut ini adalah sebuah penafsiran tentnag 'Keesaan' Tuhan oleh teolog besar Asy'ari, Imam al-Haramayn al-Juwaini (d.478/1085):

> Sang Pencipta – maha suci dan maha tinggi adalah Dia - adalah satu. Satu, dalam idiom para metafisikawan, adalah hal yang tak terpisahkan. Jika seseorang mengatakan bahwa satu hal,

15 Schmidtke, 'Mu'tazila', h. 470. Lihat bab ke-10, 'Selected Exegetical Principles and Ideas', untuk diskusi lebih lanjut tentang perbedaan pendekatan tafsir dalam memahami 'jelas' and 'ambigu' dalam ayat-ayat al-Qur'an.

16 Lihat juga bab 2, 'Revelation and the Qur'an', for further discussion of the differences between Ash'ari and Mu'tazili theology.

ini harus menjadi ketentuan yang memadai. Tuhan – maha suci dan mahatinggi adalah Dia - adalah ada yang unik, melampaui semua kemungkinan perpecahan dan perbedaan. Berbicara tentang Dia sebagai salah satu berarti bahwa Dia tidak ada yang menyamai atau tidak berbanding. Konsekuensi yang jelas tentang realitas doktrin absolut Keesaan adalah bukti bahwa Allah tidak berkomposisi, karena jika itu terjadi – maha tinggi adalah Dia dan maha mulia di atas itu - masing-masing bagian terpisah dari-Nya akan hidup dengan mengetahui, hidup dan kuat dan dari dalam dirinya sendiri. Dan itu adalah pengakuan kepercayaan dalam dua Tuhan.[17]

Penafsiran hukum

Pasca meninggalnya Nabi, ada kebutuhan mendesak untuk memahami aturan, perintah, larangan serta petunjuk al-Qur'an, karena hal tersebut berhubungan dengan kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, tafsir yang bernuansa hukum menjadi salah satu tren awal perkembangan tafsir. Pendekatan terhadap tafsir hukum sangat beragam, dan perbedaan pendapat sering muncul kaitannya dalam memahami makna dari konsep tertentu yang tampaknya kontradiktif antara satu ayat dengan ayat lain. Jika perbedaan tersebut tidak dapat diselesaikan dengan telaah mendalam terhadap teks dan konteks pewahyuan, maka hukum didasarkan pada wahyu yang turun kemudian.

Pada abad ke-2/ke-8 dan ke-3/ke-9, era di mana disiplin hadis mulai berkembang, jumlah hadis Nabi mulai banyak dikumpulkan. Oleh karena jumlah hadis mulai meningkat, perbedaan pendapat mengenai kesahihan hadits juga mulai muncul. Maka, al-Qur'an menjadi salah satu alat bantu yang paling penting dalam

---

17 Imam al-Haramayn al-Juwayni, *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief (Kitab al-Irshad ila Qawati'al-Adilla fi Usul al-i'tiqad)*, trans. Paul E. Walker, Reading: Garnet Publishing, 2000, h. 31.

menentukan keaslian atau kesahihan sebuah hadits. Meskipun mereka menggunakan al-Qur'an, perbedaan pendapat tetap berlanjut dan akhirnya berkembang dan melahirkan berbagai mazhab klasik hukum Islam, sebagaimana dijelaskan dalam Bab 1. Dan karena fokus utama mereka adalah masalah hukum, maka mereka dikenal sebagai kelompok hukum Islam, atau *madhhabs*.

Para pakar hukum Islam dari masing-masing mazhab menghasilkan sejumlah karya besar mengenai tafsir hukum, yang masih banyak beredar hingga saat ini. Mufassir yang mempunyai kecenderungan terhadap hukum lebih banyak terfokus pada teks-teks al-Qur'an yang mengandung unsur-unsur legal dan tentunya menafsirkan dengan menggunakan pendapat-pendapat ahli hukum.

Ibn Rusyd tentang interpretasi jilbab

Bagian berikut ini, Ibnu Rusyd (d.595/1198), seorang ulama hukum terkemuka dari mazhab Maliki, membahas perbedaan interpretasi aurat (bagian tubuh yang harus ditutupi, misalnya dalam sholat). Salah satu perintah al-Qur'an dan Nabi adalah ketika seorang Muslim mendirikan sholat, mereka harus menutupi bagian-bagian tertentu dari tubuh mereka. Ibnu Rusyd mengatakan:

> Isu ketiga berkaitan dengan batas-batas aurat [bagian tubuh yang harus ditutup] seorang wanita. Sebagian besar ahli hukum menyatakan bahwa seluruh tubuh perempuan merupakan aurat, kecuali wajah dan tangan. Sedangkan Abu Hanifah menyatakan bahwa kaki perempuan tidak termasuk bagian dari aurat. Adapun Abu Bakar bin Abd al-Rahman dan Ahmad mengatakan bahwa seluruh tubuh perempuan adalah aurat.
>
> Alasan perbedaan mereka didasarkan pada interpretasi ayat yang menyatakan, "Dan agar tidak menampilkan perhiasan kecuali yang biasa terlihat", ini berarti apakah pengecualian

tersebut terkait dengan bagian-bagian tertentu yang tidak bisa diperlihatkan. Mereka yang menyatakan bahwa maksud dari pengecualian itu adalah bagian-bagian yang memang tidak bisa ditutupi ketika dia bergerak, mengatakan bahwa seluruh tubuh perempuan adalah awrat, bahkan punggungnya. Mereka berpendapat demikian atas dasar implikasi umum dari kata-kata mulia, "Hai Nabi! Beritahu istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan wanita yang beriman untuk menarik jubah mereka ke sekeliling tubuhnya. Hal itu agar membuat mereka dikenali dan agar mereka tidak terkena bahaya'.[18] Mereka yang menyatakan bahwa yang dimaksudkan pengecualian adalah apa yang umumnya tidak tertutup seperti wajah dan tangan, mengatakan bahwa ini tidak termasuk dalam batasan awrat tersebut. Mereka (lebih lanjut) berpendapat dengan alasan bahwa seorang wanita tidak menutupi wajahnya selama haji [haji].[19]

Penafsiran mistik

Jenis penafsiran ini didasarkan pada ide-ide yang berkembang di kalangan mistikus Muslim atau sufi sekitar abad ke-2/ke-8. Mistisisme atau sufisme Islam diperkirakan telah muncul sebagai gerakan yang unik pada abad ini sebagai reaksi terhadap meningkatnya komunitas Muslim yang lebih mementingkan aspek material dan berkembangnya nuansa kekerasan politik sektarian. Para pendukung tafsir mistik menekankan aspek spiritual Islam, daripada dimensi politik, hukum dan duniawi. Ulama sufi lebih cenderung untuk mengeksplorasi pertanyaan mengenai pengetahuan Tuhan atau sifat eksistensi manusia dan

---

18 Al-Qur'an 33:59.

19 Ibn Rushd, 'Bab 4, bagian 1: Covering the *'awra* – Issue 3', 'The Book of Prayer (*Salah*)', dalam *The Distinguished Jurist's Primer*, Reading, UK: Garnet Publishing Limited, 1994, vol. 1, h. 126. Kata-kata dalam tanda kurung cekung berasal dari penerjemah. Sedangkan yang ada di dalam tanda kurung persegi berasal dari saya.

hubungannya terhadap Tuhan. Mereka percaya bahwa kiasan mistik dalam teks al-Qur'an sanga terkait dengan kondisi rohani manusia dan tidak mungkin untuk dipahami melalui pembacaan dangkal atau argumen yang berbasis pada hukum dan teologi. Dengan demikian, dalam tafsir mistik, makna spiritual dan makna implisit al-Qur'an dianggap sangat penting.

Ulama besar pada periode awal yang melakukan penafsiran mistik adalah Hasan al-Basri (d.110/728), Ja'far al-Shadiq, Tustari (d.283/896) dan Sulami (D.412/1021). Fokus spiritualisme dalam penafsiran mistik ini jelas nampak dalam judul karya tafsir mereka, misalnya *The Spiritual Realities of Exegesis*, ditulis oleh Sulami, dan *The Divine Openings and the Secret Keys*, oleh ulama Usmani Nakhjuwani (d.920/1514).[20]

Ahli tafsir mistik lainnya yang terkenal adalah Ibnu Arabi (d.638/1240), yang berasal dari Spanyol. Dikenal di kalngan sufi sebagai *Syaikh al-Akbar*, Guru Besar, Ibn Arabi secara luas dianggap salah satu sufi yang paling penting, jika bukan yang paling oenting, sufi yang sangat bijak, dan dia memberikan kontribusi besar dalam tradisi penafsiran mistik.[21] Contoh penafsiran mistik Ibn Arabi adalah tentang kisah al-Qur'an ketika Musa meminta Tuhan untuk menunjukkan Diri kepadanya. Al-Qur'an menyatakan:

> Dan ketika Musa datang pada waktu yang telah Kami tentukan, dan Tuhan telah berfirman kepadanya, Musa berkata, "Ya Tuhanku, tampakkanlah Dirimu kepadaku: biarkan aku melihat Engkau" Dia berkata, 'Kamu tidak akan pernah melihat Aku, tapi lihatlah gunung itu: jika tetap berdiri teguh, kau akan melihat Aku. "Ketika Tuhan-nya mengungkapkan diri-Nya kepada gunung, maka Dia membuat gunung tersebut runtuh: Musa pun jatuh pingsan. Ketika siuman, dia berkata,

20 Gilliot, 'Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval', h. 118-120.

21 Gilliot, 'Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval', h. 119.

"Mahasuci Engkau! aku bertaubat kepada-Mu dan aku adalah orang pertama yang beriman!"[22]

Ibnu Arabi menafsirkan perbedaan antara gunung yang runtuh dan Musa yang kehilangan kesadarannya sebagai berikut:

Ketika Tuhan-nya menampakkan Diri ke dalam gunung, peampakkan tersebut *membuat gunung itu hancur menjadi debu*, tapi itu tidak membuatnya kehilangan eksistensi. Sebaliknya, runtuhnya gunung tersebut menyebabkan kemuliaan dan kebesaran-Nya tidak nampak. Musa memandang dalam naungan kebesaran-Nya, dan penampakkan Diri Tuhan telah terjadi dari arah yang tidak berdekatan dengan Musa. Ketika gunung itu runtuh, apa yang membuatnya runtuh menjadi jelas bagi Musa, sehingga menyebabkan *Musa jatuh karena tercengang*. Karena Musa memiliki spirit, yang mempunyai karakter untuk mempertahankan bentuk seperti kalanya. Spirit apapun yang berbeda dari hewan itu sangat identik dengan kehidupan, tidak ada yang lain. Jadi keberadaan Musa yang tercengang itu seperti gunung yang sedang runtuh, karena berbeda dalam ketersiapan, dan gunung itu tidak memiliki spirit untuk mempertahankan bentuk. Dengan demikian nama *gunung* menghilang dari gunung, tapi tidak dengan nama Musa maupun nama manusia yang menghilang dari Musa karena tercengang. Musa sadar kembali, tetapi gunung tidak kembali sebagai gunung lagi, karena dia tidak mempunyai spirit untuk membuatnya tunduk.

Dari semua itu, atribut spirit dalam suatu benda tidaklah sama dengan atribut kehidupan yang ada pada mereka, karena kehidupan adalah sesuatu yang abadi dalam semua benda, sementara spirit itu layaknya penguasa: suatu saat mereka bisa diberhentikan, dan suatu saat mereka memegang kendali kuasa, dan kadang kala mereka tiada ketika kuasa pemerintah itu tetap ada. Pemerintahan itu akan kembali

22 Al-Qur'an: 7:143.

pada spirit selama dia mampu mengatur jasad, kematian adalah pemberhentiannya, dan tidur adalah kealpaannya ketika pemerintah itu tetap ada.[23]

Penafsiran filosofis

Sebagaimana ketertarikan kaum Muslim terhadap karya-karya filsafat Yunani mulai berkembang di abad-abad awal Islam, maka ini pula menjadi argumen atas penerimaan filsafat dalam Islam. Sementara banyak Muslim menentang penggunaan filsafat dalam ranah penafsiran al-Qur'an, mereka yang mempunyai orientasi rasional sepenuhnya mengadopsi filsafat sebagai bagian berharga dalam proses penafsiran. Para ulama tersebut lebih suka menggunakan penafsiran alegoris, karena itu memungkinkan mereka untuk menyelaraskan ide-ide filosofis terhadap al-Qur'an. Oleh karenanya, penafsiran filosofis terhadap al-Qur'an, khususnya ayat-ayat yang berhubungan dengan Tuhan, sifat-Nya dan hubungan-Nya dengan penciptaan, serta konsep surga dan neraka, cenderung sangat berbeda dengan mereka yang melakukan pembacaan secara literal terhadap al-Qur'an.

Filosof dan ilmuwan terkenal Farabi (d.399/950) mempunyai pengaruh yang cukup besar terhadap ilmu pengetahuan yang kemudian dia dikenal sebagai 'Guru kedua', sedan gguru yang pertama adalah Aristoteles. Meskipun kita tidak tahu persis apakah dia mengarang tafsir secara lengkap, pandangannya memiliki penaruh yang signifikan terhadap penafsiran filosofis. Farabi percaya bahwa meski filsafat telah berakhir di tempat lain, filsafat telah menemukan dunianya kembali dalam Islam. Seorang filsuf juga cukup berpengaruh, Ibnu Sina (d.428/1037),

23 Muhy al-Din ibn al-Arabi, *al-Futuhat al-makiyya*, Bab II. 540.11, dikutip dari William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*, Albany: State University of New York Press, 1998, h. 274.

juga seorang dokter, menghasilkan sejumlah karya, termasuk karya kecil tentang penafsiran.[24]

Ibn Rusyd tentang penafsiran filosofis

Penggunaan penafsiran alegoris merupakan ciri khas dari tafsir filosofis. Dalam kutipan berikut dari karya filosof Ibnu Rusyd, *The Treatise Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy*, kita akan melihat bagaimana dia berargumen bahwa al-Qur'an dan penalaran filosofis tidak bertentangan satu sama lain, dan keduanya merupakan jalur 'Kebenaran'. Kemudian dia melanjutkan dengan mendeskripsikan beberapa kondisi di mana penafsiran alegoris al-Qur'an sangat diperlukan.

> Saat ini, oleh karena agama ini [Islam] adalah agama yang benar dan merupakan panggilan untuk kajian yang mengarah pada pengetahuan tentang Kebenaran, kami sebagai umat Islam secara definitif mengetahui bahwa kajian demonstratif [yaitu, filsafat] tidak mengarah pada [kesimpulan] pertentangan dengan apa yang ada dalam al-Qur'an; karena kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran melainkan selaras dan menjadi saksi bagi yang lain.
>
> Dengan demikian, setiap kali studi demonstratif mengarah pada cara apapun untuk mendapat pengetahuan tentang apapun itu, hal tersebut pasti disebutkan atau tidak disebutkan dalam kitab suci. Jika tidak disebutkan, maka tidak ada kontradiksi, dan itu merupakan kasus yang sama sebagai tindakan yang mana kategori tersebut tidak disebutkan sehingga ahli hukum (Muslim) harus menyimpulkan dengan penalaran dari kitab suci. Dan jika kitab suci berbicara tentang hal itu, maka makna dari kata-kata yang jelas itu pasti akan

---

24 R. Walzer, 'Al Farabi, Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Awzalagh', dalam P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, h. 779.

menimbulkan baik keselarasan ataupun konflik terhadap kesimpulan (filosofis) demonstratif. Jika hal tersebut selaras maka tidak ada konflik. Sedangkan jika terjadi konflik, maka perlu untuk melakukan interpretasi alegoris. Arti dari 'penafsiran alegoris' adalah: perpanjangan dari upaya signifikansi dari sebuah ekspresi, dari sesuatu yang riil kepada sesuatu yang metaforis, tanpa menjauhkan standar praktik metafora Arab, seperti memanggil sesuatu dengan nama sesuatu yang menyerupainya atau dengan panggilan penyebabnya atau konsekuensinya atau penyertaannya, atau hal-hal lainnya seperti yang disebutkan dalam bentuk-bentuk dialektika metaforis. [25]

Penafsiran di Era Modern

Sementara semua model penafsiran di atas terus dipelajari dan diaplikasikan di era modern, berbagai bentuk baru juga muncul. Dalam menanggapi perkembangan global dalam berbagai bidang seperti politik, lingkungan dan etika, banyak orang, termasuk Muslim, mencoba mencari keseimbangan antara pandangan tradisional dan modern. Dalam lingkungan inilah bentuk-bentuk pemikiran baru seperti tafsir modernis, saintifik, sosial-politik, feminis, tematik dan kontekstual mulai muncul.

Penafsiran modernis

Bentuk penafsiran ini merupakan kelanjutan dari pemikiran reformis kaum Muslim abad kedelapan belas; tapi juga bisa dilihat sebagai respon aktif umat Islam terhadap tantangan modernitas dengan tetap setia terhadap ajaran agama mereka. Diantara 'modernis' yang pertama adalah Jamal al-Din al-Afghani (d.1897), Muhammad Abduh (d.1905), Sayyid Ahmad Khan

---

25 'The Decisive Treatise, Determining the Nature of the Connection Between Religion and Philosophy', dalam George F. Hourani (ed. and trans.), *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, London: Luzac, 1961, h. 46–47.

(d.1898) dan Muhammad Iqbal (d.1938). Semenjak gerakan modernis telah dimulai pada pertengahan abad ke-19, sejumlah besar karya ilmiah telah ditulis oleh mereka. Salah satu modernis yang paling terkenal adalah Muhammad Abduh dengan karyanya *Tafsir al-Manar*, yang disusun dan diselesaikan paska wafatnya Abduh oleh Rasyid Ridha (d.1935), murid Abduh.

Inti dari pendekatan modernis adalah gagasan reformasi. Seorang tokoh seperti Afghani berpendapat bahwa umat Islam harus memiliki gerakan reformasi seperti yang yang telah terjadi di Eropa Kristen. Dengan kata lain, umat Islam membutuhkan Martin Luther, yang lhair dari rahim Islam, untuk menginisiasi reformasi besar terhadap warisan keislaman. Menurut para pemikir ini, konteks modern menuntut adanya penilaian kembali terhadap warisan intelektual Muslim, proses ini menuntut untuk menutup rapat praktik-praktik imitasi atau *taqlid* buta, yang diklaim oleh kelompok modernis sangat umum terjadi di kalangan ulama sebelumnya.

Ide pokok lainnya dari kelompok modernis adalah adanya kebutuhan untuk melakukan penafsiran yang fleksibel terhadap Islam dan sumber-sumbernya dalam rangka untuk mengembangkan ide-ide yang kompatibel dengan situasi modern. Secara khusus, banyak modernis menyarankan perlunya memahami al-Qur'an dari perspektif sains, yang menurut mereka membutuhkan reinterpretasi seperti gagasan tentang keajaiban.

Para pemikir modernis mengusulkan bahwa kembali kepada Islam seperti praktik awal akan memajukan dinamika intelektual masyarakat muslim yang dibutuhkan untuk mengejar ketinggalan dari Barat. Untuk itu, bidang-bidang politik, hukum dan lembaga pendidikan harus direformasi. Salah satu bentuk dari reformasi ini adalah menghindari penggunaan tafsir sebelumnya yang terlalu banyak berisi tentang jargon sehingga membuat teks al-Qur'an menjadi kabur. Dengan demikian, banyak reformis

modern yang menggarisbawahi pentingnya merujuk pada al-Qur'an dan sunnah sebagai pondasi dasar keislaman. Dari aspek orientasi penafsiran, para pemikir modernis mengutuk apa yang mereka pandang sebagai penyimpangan dan penambahan karena tidak sesuai dengan generasi Muslim awal.

Ulama modernis juga berpendapat bahwa penerimaan konsep wahyu tidak berbenturan sama sekali dengan penggunaan akal. Dengan demikian, mereka mencoba untuk menghidupkan kembali tradisi filsafat Islam rasional, dan beberapa ide Mu'tazilah sebelumnya nampak menjadi model bagi beberapa sarjana modern. Topik-topik populer lainnya juga telah dilakukan reinterpretasi oleh para pendukung tafsir modernis termasuk tentang status perempuan, poligami, perang dan perdamaian, ilmu pengetahuan, perbudakan dan keadilan.

Muhammad Abduh dan tafsir modernis

Paragraf berikut menggambarkan tentang pandangan Muhammad Abduh tentang poligami.

> Poligami, meskipun diizinkan dalam al-Qur'an, adalah sebuah kelonggaran yang diberikan dalam kondisi sosial yang cukup berat, di mana kelonggaran tersebut disertai dengan ketentuan bahwa seorang pria boleh menikah lebih dari satu istri hanya ketika dia mampu mengurus dan memberikan hak-hak mereka dengan kejujuran dan keadilan. Pada dasarnya syari'at agak keberatan, dalam kondisi tertentu, mengijinkan laki-laki untuk menikahi empat istri. Karena syarat yang ditentukan langsung diikuti oleh frasa -jika kalian takut tidak bisa berbuat adil maka menikahlah dengan satu perempuan saja- maka ini menunjukan adanya penekanan bahwa ijin untuk melakukan poligami secara praktis menjadi tidak berguna.[26]

26 Muhammad Abduh, *Tarikh al-ustad al-Imam*, vol II, Egypt: Matba'at al- Manar, 1906, dikutip dalam Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, London:

Penafsiran ilmiah

Jenis penafsiran ini sangat berpengaruh pada abad ke-20, meskipun para perintisnya dapat ditemukan pada periode pra-modern. Misalnya, ulama klasik Ghazali (d.505/1111) dapat digambarkan sebagai pendukung awal 'penafsiran ilmiah'. Hal ini tercermin dalam elaborasinya tentang al-Qur'an yang diilustrasikan seperti laut di mana semua ilmu muncul.[27]

Demikian pula, bentuk awal dari penafsiran saintifik pada abad ke-20 juga mencoba untuk mendamaikan ajaran al-Qur'an dengan pengetahuan ilmiah. Saat ini, penafsiran ilmiah telah berusaha untuk mengkorelasikan gagasan bahwa al-Qur'an banyak memprediksi temuan-temuan ilmu pengetahuan modern. Popularitas wacana ini ditunjukkan oleh munculnya sejumlah besar konferensi, seminar dan publikasi yang dikhususkan untuk diskursus tersebut. Namun, ada beberapa pemikir Muslim yang mengkritiknya karena mengabaikan sifat dasar sains yang tidak mempunyai batasan dalam penelitian ilmiah dan dikhawatirkan salah dalam memahami al-Qur'an. Meskipun terdapat banyak kritik, tafsir saintifik ini telah menjadi salah satu bentuk penafsiran yang paling populer pada periode modern.

Maurice Bucaille dan penafsiran saintifik

Salah satu karya yang cukup banyak beredar di *genre* ini adalah tulisan sarjana Prancis Maurice Bucaille.[28] Bucaille menawarkan beberapa pembacaan ilmiah terhadap sejumlah ayat al-Qur'an yang dipandang memiliki beberapa relasi dengan ilmu pengetahuan. Misalnya, dalam mendiskusikan tentang perluasan alam semesta,

---

C. Hurst & Co, 1992, h. 157.

27 Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, 3 vols, Cairo: Maktabat Wahbah, 1995, vol. 2, h. 511–521.

28 Meski karya Maurice Bucaille sangat dikenal dalam genre tafsir saintifik, Bucaille sendiri tidak diketahui apakah dia masuk Islam.

salah satu penemuan penting dari ilmu pengetahuan modern, dia mengutip ayat "Kami membangun langit dengan kekuatan kami dan Kami benar-benar meluaskannya".[29] Bucaille menunjukkan bahwa ayat ini dapat dikaitkan dengan pemahaman saintifik modern tentang awal mula terbentuknya alam semesta. Dia melanjutkan dengan memberikan interpretasi terhadap dua frase kunci dari ayat ini:

> 'surga' adalah bentuk terjemahan dari kata *sama'* dan tentu ini artinya adalah sesuatu yang adi-duniawi.
>
> '[Kami] meluaskannya' merupakan bentuk plural present participle *'musi'una'* dari kata kerja *ausa'a* yang berarti 'membuat yang lebih lebar, lapang, luas, dan meluas'.
>
> Beberapa penerjemah yang tidak mampu menangkap makna yang terakhir seringkali melakukan kekeliruan. . . ada di antara mereka yang membekali pendapatnya dengan disiplin wacana ilmiah dalam tafsirnya dan memberi makna seperti yang dinyatakan di sini [perluasan alam semesta benar-benar istilah ambigu].[30]

Dalam memberi komentar terhadap penafsiran ilmiah, Mustansir Mir, seorang sarjana modern yang bergelut dalam bidang al-Qur'an, mengamati bahwa bentuk penafsiran telah berkembang menjadi kebutuhan dalam rangka memenuhi tantangan ilmu pengetahuan modern yang dianggap ada dalam semua agama. Mir menyatakan:

> Proyek pembentukan keselarasan (*muwafaqah*) antara Sabda Tuhan dan temuan ilmiah secara definitif mempunyai karakter defensif. Para pemikir Muslim klasik juga bergerak dalam hal yang sama dalam upaya penyelarasan selama periode Abbasiyah, yaitu ketika mereka merasa terpaksa

---

29 Al-Qur'an 51:47.

30 Maurice Bucaille, *The Bible, The Qur'an and Science*, Indianapolis: American Trust Publications, 1979, h. 167.

untuk menyelaraskan pemikiran Yunani dengan agama Islam. Arena diskusi waktu itu adalah teologi, dan kini adalah ilmu pengetahuan, tapi karakter penyelarasan ini pada dasarnya sama. Tantangan ilmu pengetahuan modern yang awalnya dihadapkan hanya kepada agama Kristen, kini dihadapkan pada semua agama – yaitu tentang ide mengenai agama itu sendiri. Secara alamiah kaum muslim merasakan adanya tantangan, apakah mereka mengerti atau tidak tentang sifat pastinya, dan beberapa di antara mereka berpikir bahwa hal itu akan menjadi pertahanan Islam yang memadai untuk menunjukkan bahwa tidak ada konflik antara al-Qur'an dan ilmu pengetahuan atau, satu langkah lebih jauh, bahwa al-Qur'an adalah mendeskripsikan lebih dulu tentang ilmu pengetahuan modern.[31]

Tafsir sosial-politik

Pendekatan tafsir modern lainnya adalah 'tafsir sosial politik' yang dikembangkan oleh sarjana Mesir, Sayyid Qutb (d.1966). Qutb adalah seorang pemimpin Ikhwanul Muslimin, salah satu dari gerakan politik Islam pada abad ke-20. Dia dieksekusi mati pada tahun 1966 oleh Pemerintah Mesir. Meskipun demikian, Qutb masih tetap menjadi sumber inspirasi utama bagi mereka yang mencari hubungan lebih dekat antara Islam dan negara.

Pendekatan Qutb terhadap tafsir sangatlah politis dan banyak sikapnya yang kontroversial. Di antara argumennya dia mengatakan bahwa banyak aspek dalam masyarakat modern, termasuk masyarakat muslim itu sendiri, adalah *jahili* (mirip dengan 'kebodohan' pra-Islam: keadaan Arab sebelum munculnya Islam pada abad ke-7). Dia juga tanpa kompromi berargumen bahwa Islam harus menjadi pemandu dan menjadi kekuatan

31 Mustansir Mir, 'Scientific Exegesis of the Qur'an – A Viable Project?', *Islam& Science*, vol. 2, no. 1, 2004, h. 33. Diakses pada 10 February 2007: http:/www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5007384304.

politik dominan di negara yang mayoritas populasinya warga Muslim.

Sayyid Qutb dan gagasan jahili

Dalam interpretasinya terhadap salah satu surat al-Qur'an paling awal 'Katakanlah [Nabi], hai "Orang-orang kafir: aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah, kamu bukan penyembah apa yang aku sembah, dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak pernah menjadi penyembah apa yang aku sembah: untukmu agamamu dan untukku agamaku",[32] Qutb mengatakan dalam karyanya *Fī Dhilāl al-Qur'ān*:

> *Kebodohan* tidak lain adalah *kebodohan* itu sendiri dan Islam sama sekali berbeda dari itu. Satu-satunya cara untuk menjembatani jurang antara keduanya adalah kebodohan tersebut harus menghapus diri sepenuhnya dan menggantikan dengan semua hukum, nilai-nilai, standar dan konsep Islam.
>
> Langkah pertama yang harus diambil oleh orang yang berdakwah pada orang-orang untuk memeluk Islam adalah untuk memisahkan diri dari *Kebodohannya* . . . perjanjian atau hubungan apapun antara dia dan Kebodohan benar-benar tidak mungkin kecuali orang-orang yang bodoh tersebut memeluk Islam dengan benar: tidak diperbolehkan adanya pembauran, tidak pula setengah-setengah atau berdamai . . . argumen dasar seseorang berdakwah kepada orang lain untuk masuk Islam adalah . . . kesungguhan keyakinannya menjadi sangat berbeda dari mereka . . . maka tugasnya adalah untuk memberi orientasi sehingga mereka dapat mengikuti jalannya tanpa penipuan atau kepura-puraan. Jika gagal, dia harus menarik diri sepenuhnya, melepaskan dirinya dari

32 Al-Qur'an: 109:1–5.

kehidupan mereka dan secara terbuka menyatakan kepada mereka: "untukmu agamamu, dan untukku agamaku."[33]

Penafsiran tematik

Metode tafsir tematik menekankan pada kesatuan al-Qur'an. Metode tersebut memulai langkah interpretasinya sebagai studi al-Qur'an secara keseluruhan. Metode ini memungkinkan penafsir mengidentifikasi semua ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tertentu, mengumpulkan ayat-ayatnya dan kemudian mempelajari dan mengkomparasikannya. Contoh dari tema ini adalah perempuan, perdagangan dan perniagaan, perang, toleransi, Ahli Kitab atau kemiskinan. Para pendukung metode ini berpendapat bahwa bentuk tafsir seperti ini memungkinkan untuk lebih obyektif dalam menafsirkan al-Qur'an.

Tokoh-tokoh yang menggunakan tafsir tematik ini seperti Ayatullah Murtaza Muthahhari (b.1920) dan penulis Mesir Abbas Mahmud al-Aqqad (d.1964), keduanya telah menulis tentang tema-tema seperti masyarakat dan sejarah, hak-hak perempuan, dan kebebasan fundamental. Sarjana Pakistan Fazlur Rahman (d.1988) juga seorang pendukung jenis tafsir ini, seperti ditunjukkan dalam karyanya *Major Themes of the Qur'an*.[34] Model penafsiran al-Qur'an seperti ini sangat populer saat ini di Mesir dan Indonesia.

Penafsiran feminis

Selama paruh kedua abad ke-20, model penafsiran feminis berkembang pesat. Mayoritas penafsir feminis mengkritik sentralitas laki-laki dalam melakukan penafsiran al-Qur'an,

---

33 Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qur'an*, trans. M.A. Salahi and A.A. Shamis, London: Muslim Welfare House London Publishers, 1979, h. 331.

34 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1994.

mereka menekankan argumentasi bahwa bias gender penafsir yang hingga kini masih didominasi pria, sebagian besar telah membentuk paradigm pemahaman al-Qur'an dan Islam secara umum. Berbeda dengan feminis sekuler, sarjana feminis Muslim tidak menolak Islam itu sendiri. Sebaliknya, mereka mengacu pada al-Qur'an dan sunah Nabi untuk mendukung klaim mereka bahwa al-Qur'an perlu ditafsirkan kembali. Beberapa sarjana feminis ternama adalah Fatima Mernissi, Amina Wadud dan Asma Barlas. Usaha mereka yang masuk ke dalam ruang-ruang tabu telah menyebabkan lahirnya oposisi dari ulama tradisionalis, baik laki-laki maupun perempuan.

Salah satu contoh dari karya tersebut adalah karya Asma Barlas, yang lebih fokus pada pengujian bagaimana umat Islam 'menafsirkan dan menghidupkan ajaran-ajaran al-Qur'an. Secara khusus, dia telah menghasilkan sejumlah karya yang menguji asal-usul tafsir al-Qur'an yang bernuansa patriarkal. Barlas berpendapat bahwa ide-ide ketidaksetaraan dan patriarki yang digunakan untuk membaca al-Qur'an pada dasarnya adalah untuk menjustifikasi struktur sosial yang ada. Dalam bukunya *'Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an,*[35] Barlas menelaah ulang sejumlah isu-isu ini dan menunjukkan bahwa ajaran al-Qur'an tidak mendukung patriarki, melainkan sangat egaliter. Dia juga mengusulkan perlunya menghindari 'maskulinisasi' Tuhan, dan karena itu adalah hak setiap Muslim untuk membaca dan menafsirkan al-Qur'an untuk mereka sendiri.[36] Meskipun karya Barlas telah disebut oleh beberapa kalangan sebagai 'feminisme Islam' Barlas

35 Austin, TX: University of Texas Press, 2002.

36 Novrlantoni and Ramy El-Dardiry, 'Interview Asma Barlas: It is the Right for Every Muslim to Interpret the Quran for Themselves', *Liberal Islam Network,* dikutuip dari 'Dialogue with the Islamic World'. Diakses pada 13 May 2007: http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-28/_p- 1/i. html?PHPSESSID=.

sendiri memilih untuk tidak disebut sebagai seorang feminis, melainkan sebagai seorang yang 'beriman'.

Penafsiran kontekstualis

Pendekatan kontekstualis adalah mereka yang percaya bahwa ajaran al-Qur'an harus diterapkan dengan cara yang berbeda dengan memperhatikan konteksnya. Mereka cenderung melihat al-Qur'an sebagai sumber pedoman praktis yang harus diaplikasikan secara berbeda dalam situasi yang berbeda, bukan sebagai satu paket hukum yang kaku. Para pendukung pendekatan ini berpendapat bahwa para sarjana harus menyadari perbedaan konteks sosial, politik dan budaya di era pewahyuan dan setting sosial di mana interpretasi terjadi saat ini.

Salah satu tokoh utama dalam gerakan ini adalah sarjana Pakistan-Amerika Fazlur Rahman. Dia berargumen bahwa *ijtihad* (pemikiran independen dan penalaran) harus memainkan peranan penting dalam kehidupan Muslim kontemporer. Dia juga berargumen bahwa sarjana muslim kontemporer sebagian besar meniru cara berpikir ulama sebelumnya dan mereka sebenarnya membutuhkan eksplorasi cara-cara baru dalam memandang teks.

Pendekatan kontekstualis memungkinkan ruang lingkup yang lebih besar dalam menafsirkan al-Qur'an dan mempertanyakan ketentuan hukum yang dibuat oleh ulama sebelumnya. Pada periode akhir adab kedua puluke-20 dan awal abad ke-21, metodologi kontekstualis telah diadopsi oleh sebagian besar pemikir Muslim. Meskipun mungkin mereka tidak mengacu pada istilah 'kontekstualis', metode-metode penafsiran yang dilakukan menunjukkan bahwa mereka mendekati al-Qur'an dengan cara baru yang mencerminkan metodologi ini. Misalnya, banyak orang yang mencoba menghubungkan al-Qur'an untuk melihat keprihatinan dan kebutuhan masyarakat kontemporer dengan mengacu pada berbagai gagasan dan prinsip-prinsip al-

Qur'an yang relevan dengan era modern. Para sarjana ini berasal dari berbagai latar belakang, dan kita tidak harus melihat mereka sebagai bagian dari satu gerakan atau aliran pemikiran. Mulai dari sarjana Aljazair Muhammad Arkoun (b.1928), sarjana Mesir Nasr Hamid Abu Zayd (b. 1943), hingga sarjana-sarjana Amerika seperti Amina Wadud dan Khaled Abou El Fadl (b.1963). Meskipun semua pemikir tersebut dapat dikategorikan ke dalam kontekstualis, pandangan dan pemahaman mereka terhadap al-Qur'an terkadang sangat berbeda

Bab terakhir dari buku ini (Bab 12) akan menelaah lima pendekatan intelektual Muslim, di mana secara luas akan kita anggap sebagai pendekatan 'kontekstualis' dalam menafsirkan al-Qur'an.

Ringkasan

Beberapa poin penting yang telah kita bahas dalam bab ini meliputi:

- Tradisi tafsir al-Qur'an yang dimulai oleh Nabi yang memberikan gambaran model 'tafsir praktis' dari perintah al-Qur'an tertentu.
- Pada abad ke-2/ke-8, tafsir telah berkembang menjadi disiplin independen.
- Setiap kelompok politik-keagamaan yang muncul -Sunni, Syiah dan Khawarij- mengembangkan tradisi penafsiran mereka sendiri.
- Mayoritas Muslim Syiah percaya bahwa para imam itu maksum, dan mereka adalah satu-satunya orang yang mampu memahami al-Qur'an dan hadis dengan benar.
- Bersamaan dengan kelompok-kelompok religio-politik, model tafsir lain, seperti teologis, hukum, mistis dan filosofis juga berkembang.

- Pendekatan kontemporer, yang dimulai dengan penafsiran modernis pada pertengahan abad ke-19, juga menyertakan wacana saintifik, sosial-politik, model tematik, dan terakhir model penafsiran feminis dan kontekstualis.

Rekomendasi Bacaan

Herbert Berg, 'Exegetical *Hadiths* and the Origins of *Tafsir*', 'Data and Analysis: The Authenticity of Ibn 'Abbas's *Hadiths* in Al-Tabari's *Tafsir*', in *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, London: Curzon Press, 2000.

- Dalam buku ini, Berg mengkritik arus mainstream dalam persoalan keotentikan hadits. Dalam dua tulisan di atas, dia meneliti keaslian penafsiran hadis tertentu dan kemudian menggunakan analisis ini untuk menilai otentisitas hadis yang digunakan dalam penafsiran al-Qur'an klasik, al-Tabari.

Norman Calder, Jawid Mojaddedi and Andrew Rippin (eds and trans.), 'Qur'anic Interpretation', *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*, London and New York: Routledge, 2003, pages 97–133.

- Buku ini ditulis untuk mahasiswa tingkat dasar dan mencakup lebih dari 50 terjemahan baru bahasa Arab dan teks-teks Islam Persia. Bab ini dimulai dengan pengantar penjelasan sebelum menyajikan beberapa teks kunci dalam penafsiran al-Qur'an pada periode klasik Islam.

Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1994.

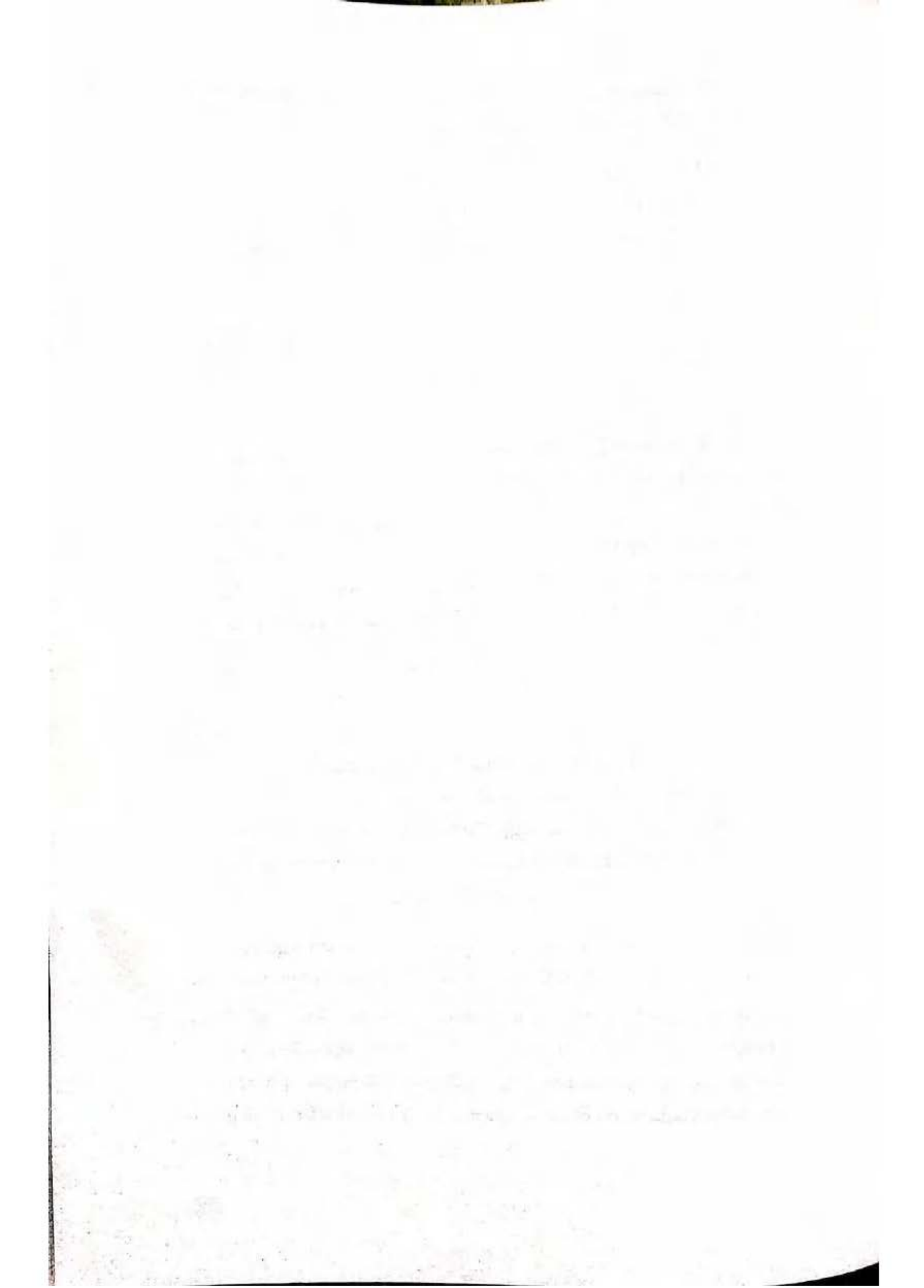
- Dalam buku ini, Stowasser menyajikan gambaran tentang pandangan perempuan dalam al-Qur'an. Dia menceritakan kisah perempuan seperti yang ditemukan dalam al-Qur'an dan tafsirnya. Stowasser juga menjajaki pemahaman masa

lalu dan masa kini tentang perempuan dalam tradisi Islam denga melihat implikasi politik dan ekonominya.

Abdullah Saeed, *'Qur'an: Tradition of Scholarship and Interpretation'*, in Lindsey Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion*, Farmington: Thomson Gale, 2005, Volume 11, pages 7,561-7,570.

- Dalam artikel ini, Saeed melihat tradisi keilmuan Islam dalam disiplin tafsir al-Qur'an. Dia mengeksplorasi berbagai die-die kunci, pendekatan, kecenderungan, tokoh, karya dan jenis-jenis penafsiran.

C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1993.

- Dalam buku ini, Versteegh mengkaji peran dan relasi antara tata bahasa Arab dengan tafsir al-Qur'an klasik. Dia mengacu pada beberapa tafsir al-Qur'an klasik, dari awal pertengahan abad ke-2/ke-8, dan menganalisis metode penafsiran dan terminologi gramatikalnya.

Bab 12

Penafsiran Modern atas Al-Qur'an

DALAM SEJARAH ISLAM metode penafsiran al-Qur'an terus berubah dan berkembang. Dua dari banyak kecenderungan yang berbeda sering disebut sebagai pendekatan 'tekstualis' dan 'kontekstualis'. Sekarang ini, pendekatan tekstualis masih tetap diadopsi oleh para penafsir al-Qur'an, khususnya Sunni. Dalam upaya memahami makna al-Qur'an, yang sering diasumsikan tetap dan tidak berubah sepanjang waktu, para pendukung pendekatan ini banyak terlibat dalam analisis linguistik terhadap sumber-sumber keislaman seperti al-Qur'an dan hadis. Di era modern, pendekatan kontekstualis, sebagai sebuah alternatif, mulai mendapatkan perhatian. Dalam memahami makna al-Qur'an, yang esensinya diasumsikan tidak akan berubah, pendukung pendekatan ini berpendapat bahwa studi tekstual harus disertai dengan pengetahuan tentang kondisi sosial, budaya dan politik masa pewahyuan. Berbeda dengan ulama tekstualis, para kontekstualis terlibat tidak hanya dalam analisis linguistik, tetapi juga mengadopsi pendekatan dari berbagai bidang seperti hermeneutika dan teori sastra. Dengan demikian, sesuai dengan sejarah perkembangan tafsir al-Qur'an,

para kontekstualis modern berusaha untuk mengembangkan cara-cara baru untuk mendekati al-Qur'an.

Dalam bab ini kita akan membahas:

- Perbedaan madzhab antara tekstualis dan kontekstualis;
- Pendekatan tafsir al-Qur'an yang dominan saat kini;
- Pendekatan dari lima pemikir kontemporer al-Qur'an:
    - ✓ Fazlur Rahman,
    - ✓ Amina Wadud,
    - ✓ Muhammad Shahrour,
    - ✓ Mohammed Arkoun dan
    - ✓ Khaled Abou El Fadl.

Perbedaan antara Penafsiran Tekstualis dan Kontekstualis

Mayoritas kesarjanaan al-Qur'an saat ini mendasarkan diri pada metodologi tekstualis. Metodologi ini juga sebagian besar mendominasi tafsir-tafsir pada periode pra-modern. Para pemikir tekstualis mengandalkan teori makna referensial untuk menafsirkan al-Qur'an, serta banyak mendeskripsikan aspek linguistik daripada analisis sosial atau sejarah. Sarjana yang mengadopsi pendekatan ini mempercayai bahwa bahasa al-Qur'an memiliki referensi yang kongkrit dan tidak berubah, dan oleh karenanya makna al-Qur'an sejak pewahyuan masih berlaku untuk konteks kontemporer. Menurut kelompok tekstualis, makna al-Qur'an itu bersifat statis, dan kaum Muslim harus mengadopsi makna tersebut. Pendekatan ini sangat populer dalam literatur-literatur saat ini yang terkait dengan al-Qur'an dan pada umumnya pendekatan ini bisa dipahami dengan baik.

Sebaliknya, pendekatan kontekstualis kurang dikenal dan dipahami daripada pendekatan tafsir tradisional. Secara umum, sarjana kontekstualis sering dikaitkan dengan bentuk reformisme

Islam. Dibandingkan dengan pendekatan tekstualis, dapat dikatakan bahwa kelompok kontekstualis memiliki pendekatan yang lebih bernuansa pencarian 'makna' dalam teks al-Qur'an, meskipun detail pendekatan ini sangat bervariasi di kalangan sarjana. Karakteristik umum para pemikir kontekstualis adalah argumentasi tentang makna ayat al-Qur'an (atau hadis) yang tidak bisa diketahui secara pasti (*indeterminate*). Dalam pengertian ini, makna akan selalu berkembang dari waktu ke waktu, dan bergantung pada aspek sosio-historis, konteks budaya dan linguistik teks. Pendekatan tafsir seperti ini memungkinkan seseorang untuk mempertimbangkan konteks dari setiap kata, dan mencapai pemahaman yang diyakininya lebih relevan dengan situasi penafsiran. Kelompok kontekstualis lebih lanjut menyatakan bahwa tidak pernah mungkin untuk sampai pada makna yang benar-benar obyektif dan bahwa faktor-faktor subyektif akan selalu turut andil dalam pemahaman kita. Penafsir tidak dapat mendekati teks tanpa pengalaman tertentu, nilai-nilai, keyakinan dan prasangka yang mempengaruhi pemahamannya.[1]

Sarjana kontekstualis modern telah berusaha secara khusus untuk terlibat dengan ajaran ethico-legis yang dapat diturunkan dari al-Qur'an. Dari perspektif kontekstualis, al-Qur'an tidak dianggap sebagai kitab hukum, tapi sebagai teks yang berisi ide-ide, nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang dapat diterapkan seiring dengan perubahan waktu dan tempat yang berbeda. Untuk sampai pada ide-ide, nilai-nilai dan prinsip-prinsip tersebut, para pengkaji al-Qur'an kontekstualis membutuhkan konteks al-Qur'an baik yang bersifat luas maupun sempit untuk membantu memahami.

Pemahaman kontekstual memungkinkan satu ayat dibandingkan dengan keseluruhan tujuan dan konteks dari al-Qur'an,

1 Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 1997, h. 73–77.

yang tidak hanya meliputi al-Qur'an saja, namun juga sunah Nabi. Konteks yang sempit harus pula mempertimbangkan apa yang muncul secara langsung baik sebelum dan sesudah ayat tersebut dan melihat juga kata-kata dalam ayat tersebut.

Studi kontekstualis juga sangat dipengaruhi oleh hermeneutika modern, yang merupakan seperangkat prinsip yang digunakan dalam interpretasi teks, dan dapat juga didefinisikan sebagai 'eksplorasi filosofis terhadap karakter dan kondisi yang dibutuhkan untuk pemahaman'.[2] Hermeneutika tidak berusaha untuk menetapkan dan menstabilkan makna tertentu dari teks, melainkan berasumsi bahwa makna dari sebuah teks adalah hasil dari pembacaan seseorang. Dengan demikian peran pembaca dalam menciptakan makna sangat ditekankan.

Farid Esack, seorang cendikiawan Muslim Afrika Selatan, membahas hal ini dalam karyanya. Dia menunjukkan bahwa 'menerima teks dan penggalian makna terhadap teks itu tidak akan pernah ebrdiri sendiri', artinya makna teks selalu parsial.[3] Dalam karyanya *Qur'an: Liberation and Pluralism*, Esack menyatakan bahwa 'hermeneutik' tidak terkait dengan keilmuan Islam tradisional. Esack juga berbicara tentang pengembangan 'hermeneutika pembebasan',[4] dan dia juga mengklaim bahwa disiplin hermeneutika secara bertahap mulai mempengaruhi pengetahuan Islam pada abad ke-20. Seperti yang akan tercermin dalam bab ini tentang profil cendekiawan Muslim modern, die 'hermeneutik' tampaknya selaras dengan pemikir reformis dan 'liberal' dalam pemikiran Islam kontemporer. Ide-ide tersebut tentunya kontras dengan pemikiran muslim textualis, yang tidak memperhatikan peran penting pembaca dalam mengidentifikasi makna.

2 Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, h. 50–51.

3 Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, h. 75.

4 Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, h. 82.

Bab ini akan melihat pemikiran dan kontribusi dari lima tokoh kontemporer dalam memahami al-Qur'an. Diantaranya adalah Fazlur Rahman, yang memainkan peran kunci dalam mengembangkan gagasan terkait dengan pendekatan hermeneutik dalam studi Islam. Rahman dianggap sebagai 'pemikir Muslim reformis modern pertama yang menghubungkan pertanyaan tentang asal usul al-Qur'an dengna melihat konteks dan interpretasi terhadapnya.[5] Setelah Rahman, ada pemikir terkemuka Amerika bernama Amina Wadud, seorang tokoh yang cukup penting dalam pembentukan 'hermeneutika kesetaraan'.[6] Tokoh lain perintis hermeneutika Islam kontemporer adalah Mohammed Arkoun, yang karyanya dipengaruhi oleh intelektual postmodern seperti Paul Ricoeur, Michel Foucault dan Jacques Derrida. Demikian juga tokoh yang dipengaruhi oleh postmodernisme, Muhammad Shahrour, menekankan perlunya membedakan antara yang ilahi dan yang manusiawi dalam memahami realitas. Dan terakhir, kita akan menutup dengan paparan karya Khaled Abou El Fadl, seorang sarjana terkemuka dalam bidang hukum Islam dan sangat vokal melawan kelompok yang menginterpretasikan al-Qur'an secara literal.

Fazlur Rahman

Fazlur Rahman terkenal dengan kontribusinya yang cukup besar dalam diskursus modern reformasi pemikiran Islam. Dia banyak menulis tentang berbagai bidang, termasuk pendidikan Islam, tafsir al-Qur'an, kritik hadits, perkembangan awal tradisi intelektual Islam, serta reformasi hukum Islam dan etika.

Rahman lahir di Pakistan pada tahun 1919, dan menghabiskan sebagian besar masa mudanya untuk belajar dan mengajar di

---

5 Esack, Qur'an, *Liberation and Pluralism*, h. 65.

6 Suha Taji-Farouki (*ed.*), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004, h. 106.

Inggris, Kanada, Pakistan dan Amerika Serikat. Ketika tinggal di Inggris, dia menulis disertasinya tentang Ibnu Sina di Universitas Oxford, kemudian mengajar filsafat Islam selama delapan tahun di Universitas Durham. Dia kemudian pindah ke Kanada, disana dia diangkat sebagai associate profesor di Institute of Islamic Studies McGill University. Pada periode berikutnya dia kembali ke Pakistan untuk bekerja sebagai visiting professor dan kemudian menjadi direktur Islamic Research Institute. Dari tahun 1961 sampai 1968, ketika berada di Institut, Rahman menyarankan kepada seseorang yang kemudian menjadi presiden, Jenderal Ayyub Khan, tentang bagaimana Pakistan seharusnya diarahkan pada jalan tengah antara Islam modernis dan tradisionalis.

Selama di Pakistan, Rahman dikritik oleh orang-orang yang ingin mempertahankan dominasi praktek-praktek sosial keagamaan yang sudah berjalan dari waktu ke waktu. Dan ketika kritik tersebut memuncak pada ancaman pembunuhan, dia kemudian mencari perlindungan di Amerika Serikat. Di sana, Rahman bekerja sebagai Profesor dalma bidang Pemikiran Islam di Universitas Chicago, posisi yang diemban sampai ajal menjemputnya pada tahun 1988. Salah satu murid Rahman di Universitas Chicago adalah Nurcholish Madjid, seorang cendekiawan muslim yang kemudian menjadi seorang intelektual terkemuka di Indonesia dan memainkan peran utama dalam memperluas studi Islam serta mengembangkan liberalisme Islam dan demokrasi di Indonesia.

Metodologi Rahman juga banyak diterapkan oleh para sarjana lain di beberapa bidang seperti hak-hak perempuan, seperti terlihat dalam tulisan sarjana Amerika terkemuka Amina Wadud. Meskipun Rahman menghabiskan sebagian besar hidupnya di Barat, dia tetap menjadi seorang pemikir Muslim yang terus terang dan berkomitmen untuk terus memberi pengaruh pada umat Muslim. Demikian juga, meskipun dia menjabat sebagai

penasehat Jenderal Ayyub Khan, Rahman terus aktif dalam ruang intelektual akademik, tidak mencari popularitas dan tidak pula mencari pengaruh langsung dari gerakan politiknya.

Rahman sangat yakin bahwa salah satu tujuan utama al-Qur'an adalah menciptakan sebuah masyarakat yang berlandaskan pada keadilan. Dia juga melihat Nabi Muhammad sebagai seorang tokoh reformis sosial, yang berusaha untuk memberdayakan orang-orang miskin, lemah dan yang rentan diserang musuh. Dengan demikian dia memandang al-Qur'an sebagai sumber prinsip-prinsip etis, daripada sumber hukum. Salah satu tujuan intelektualnya adalah berusaha merumuskan tatanan masyarakat tanpa eksploitasi terhadap mereka yang lemah. Dalam ungkapannya, Islam sebagai agama, serta ajaran-ajaran al-Qur'an pada khususnya, harus dilihat sebagai 'sesuatu yang mampu membuat kemanfaatan dan kesetaraan positif bagi umat manusia. Oleh karena itu tujuan utama Islam tidak akan terealisasikan sampai kebebasan otentik manusia benar-benar dikembalikan dan kebebasan dari segala bentuk eksploitasi -sosial, spiritual, politik dan ekonomi- benar-benar diaplikasikan.[7] Posisinya sebagai seorang reformis didasarkan pada keyakinan bahwa:

> Implementasi al-Qur'an tidak akan tercapai dengan metode literal dalam konteks modern ini karena hal tersebut dapat mengaburkan tujuan utama al-Qur'an. Meskipun pendapat fuqaha [ahli hukum] atau ulama [ulama] Islam selama tiga belas abad terakhir harus dipelajari dengan serius dan diberi perhatian khusus, pendapat-pendapat tersebut mungkin dalam beberapa kasus memuat kekeliruan atau hanya

7 Fazlur Rahman, 'Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan', h. 103–20, *Islamic Studies*, vol. 6, no. 9, 1967, h. 103.

mencukup kebutuhan masyarakat saat itu, dan tidak untuk saat ini.[8]

Misalnya, Rahman berpendapat bahwa praktek hukum keluarga dalam sejarah Islam tidak memberikan hak-hak kesetaraan yang seharusnya dimiliki oleh perempuan, berdasarkan contoh perilaku Nabi dan ajaran al-Qur'an:

> Al-Qur'an dengan jelas melarang laki-laki mengeksploitasi perempuan ketika posisinya lebih kuat dalam masyarakat kala itu, dan Islam menetapkan perintah untuk seluruh tindakan -hukum dan moral- dimana eksploitasi seksual benar-benar harus dihapuskan. Al-Qur'an melarang poligami dalam keadaan normal, memberikan kesempatan bagi wanita untuk memiliki dan mendapatkan kekayaan, mengakui perempuan menjadi mitra setara dalam masyarakat: memperhatikan dan memberi kesempatan bagi perempuan di tengah masyarakat yang masih tabu akan hal itu. Al-Qur'an meletakkan dasar kehidupan pernikahan untuk saling memberi cinta dan kasih sayang, dan pasangan diibaratkan seperti pakaian bagi satu sama lain. Al-Qur'an juga mengatur dengan ketat tentang hukum perceraian.[9]

Rahman telah dikritik karena 'meremehkan kompleksitas hermeneutik dan pluralisme intelektual yang terdapat di dalamnya'.[10] Namun, masalah ini tampaknya tidak begitu penting bagi pemikiran Rahman. Tujuan utamanya adalah mengatasi masalah tertentu yang dia yakini membutuhkan perhatian dari perspektif umat Muslim yang sadar untuk tetap relevan dalam lingkungan yang terus berubah. Kontribusinya terhadap argumen pengakuan subyektif Interpretasi al-Qur'an mungkin

8 Fazlur Rahman, 'The Impact of Modernity on Islam', h. 127, *Journal of Islamic Studies*, vol. 5, no. 2, June 1966, h. 112–128.

9 Fazlur Rahman, 'The Impact of Modernity on Islam', h. 111.

10 Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, h. 67.

dapat dilihat secara akurat dari tokoh-tokoh yang lebih baru seperti Amina Wadud dan Khaled Abou El Fadl.

Singkatnya, kontribusi utama Rahman terhadap perdebatan tentang Islam pada abad ke-20 adalah gagasannnya dalam memahami al-Qur'an, bahwa umat Islam harus menjauh dari pendekatan reduksionis dan konvensional yang tidak memperhatikan aspek-aspek sosial, sejarah dan konteks linguistik al-Qur'an. Pendekatannya terhadap al-Qur'an dapat dilihat sebagai salah satu pendekatan yang paling orisinal dan sistematis yang hadir pada paruh kedua abad ke-20. Demikian juga, penekanannya pada sejarah konteks pewahyuan telah memberi pengaruh yang luas dalam perdebatan muslim kontemporer tentang isu-isu penting seperti hak asasi manusia, hak-hak perempuan dan keadilan sosial. Rahman berpendapat bahwa tanpa menyadari realitas sosial dan politik masyarakat di mana al-Qur'an diturunkan, seseorang tidak akan bisa memahami pesannya.[11] Meskipun terdapat beberapa kritik, pendekatan Rahman semakin banyak diadopsi oleh umat Islam dalam upaya mereka untuk menghubungkan al-Qur'an dengan kebutuhan kontemporer, dan mungkin akan terus berpengaruh di kalangan generasi muda Muslim intelektual saat ini.

Amina Wadud

Amina Wadud adalah seorang pemikir Afrika-Amerika yang concern dalam bidang tafsir al-Qur'an dan gender. Pada tahun 1992 dia menerbitkan buku pertamanya, sebuah karya Muslim feminis tentang prinsip penafsiran al-Qur'an yang berjudul *Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*.[12]

11 Pendekatan ini ditolak oleh pemikir Turki, Huseyn Atay, yang berpendapat bahwa al-Qur'an butuh untuk 'dibebaskan dari akar sejarah dan kebudayaan tradisional'; lihat, Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals*, h. 249.

12 New York: Oxford University Press, 1999.

Buku tersebut didukung oleh sejumlah feminis yang berbahasa Arab,[13] dan termasuk pula ide-ide kontroversial tentang perlunya menggunakan bahasa gender yang lebih netral dalam memahami al-Qur'an.[14]

Amina Wadud dilahirkan dalam sebuah keluarga Kristen Protestan (*Methodist*) tahun 1952 di Maryland, USA. Ketika tumbuh dewasa, Wadud merasa seperti orang asing karena etnisitas dan gender yang melekat padanya. Salah seorang rekan feminisme Islam, Asma Barlas, menulis, 'Jika bangsa telah mendefinisikan dirinya di mata rekan-rekan kulit putih, maka gender telah mendefinisikan dirinya di mata orang-orang hitam'.[15] Ketika dia sedang belajar di kampus, Wadud yang sedang berusia 20 tahun memutuskan untuk menjadi Muslim. Menurut Barlas, posisi Wadud sebagai seorang Amerika keturunan Afrika yang pindah ke agama Islam, dan karenanya menjadi 'orang Barat', telah memungkinkan dirinya untuk terlibat dalam Islam dengan sebuah 'kesadaran tertentu yang membentuk identitasnya'.[16] Amina Wadud memperoleh gelar Ph.D dalam studi Islam dari Universitas Michigan pada tahun 1988 dari pada saat penulisan buku, dia juga sedang mengajar di Universitas Commonwealth Virginia.

Wadud mempunyai posisi kontroversial dalam pemikiran Islam kontemporer. Salah satu pendukung kuat kesetaraan gender, Wadud dianggap berpihak pada gerakan 'feminis' Islam. Dia mungkin paling banyak dikenal karena telah menyampaikan

---

13 Ruth Roded, 'Women and the Qur'an', dalam McAuliffe (*ed.*), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 5, h. 540.

14 Roded, 'Women and the Qur'an', h. 540.

15 Asma Barlas, 'Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an: Women Rereading Sacred Texts', h. 99, dalam Taji-Farouki (*ed.*), *Modern Muslim Intellectuals*, h. 97–123.

16 Barlas, 'Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an', h. 97.

khotbah Jumat di Afrika Selatan pada tahun 1994, dan yang cukup kontroversial dalam upayanya memimpin laki-laki dan perempuan dalam salat Jumat di tahun 2005, dia bertindak sebagai *imam* atau pemimpin salat. Event ini mendapat komentar internasional dan memunculkan sejumlah fatwa yang bersikeras bahwa kepemimpinan dalam salat hanya diperbolehkan untuk laki-laki Muslim.[17]

Wadud juga memposisikan dirinya sebagai postmodernis. Dia beranggapan bahwa postmodernisme adalah sebuah gerakan untuk 'berpikir' dan 'menata ulang' apa yang dipikirkan pada masa lalu, suatu proses yang dianggap perlu oleh Wadud dalam rangka menciptakan masa depan yang lebih pluralistik dan homogen.[18] Pemikiran ini sejalan dengan beberapa tokoh seperti Mohammed Arkoun dan Muhammad Shahrour, yang keduanya telah dipengaruhi oleh pemikiran postmodernis. Ketiganya memiliki usaha untuk mempertanyakan metode yang ditetapkan dalam kajian keislaman, sembari membela adanya kesadaran subyektif yang seharusnya 'dibenarkan'.

Wadud menunjukkan bahwa dirinya terlibat dalam 'jihad gender', sebuah sikap yang tercermin dalam keyakinannya bahwa al-Qur'an memiliki misi pembebasan dan pemberdayaan perempuan. Dia mengkritik beberapa narasi Muslim umum sebagai sebuah kesalahan, seperti klaim tentang wanita diciptakan dari laki-laki dan oleh karenanya menjadi makhluk sekunder. Wadud berpendapat bahwa tidak ada dalil al-Qur'an terhadap keyakinan, yang cukup populer dalam dunia Islam, bahwa seorang wanita yang diciptakan setelah laki-laki. Dia

17 Nelly van Doorn-Harder, 'Teaching and Preaching the Qur'an', h. 227, dalam McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 5, 2006, h. 205–231.

18 'Interview - Amina Wadud', *Frontline-Muslims*, Maret 2002. Diakses pada 25 Februari 2007: http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/muslims/interviews/wadud.html.

mengutip beberapa ayat seperti Q.4:1, yang berbicara tentang manusia pertama dengan menggunakan gender yang netral, untuk mendukung argumennya: "Wahai manusia, bertaqwalah kepada Tuhanmu, yang menciptakanmu dari diri yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan pasangannya, dan dari keduanya Allah mengembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang tak terhitung jumlahnya."

Wadud menekankan bahwa al-Qur'an tidak 'melimpahkan tanggung jawab kepada perempuan atas pengusiran pasangan ini [Adam dan Hawa] dari surga'.[19] Dia juga menyatakan bahwa al-Qur'an menempatkan laki-laki dan perempuan dalam level ontologis yang sama, dan dia berpendapat bahwa satu-satunya landasan untuk membedakan manusia, baik perempuan dan laki-laki, adalah derajat mereka akan 'kesadaran Tuhan' (Taqwa). Wadud tidak mempertimbangkan ayat-ayat yang berhubungan dengan poligami yang menjadi bukti adanya subordinasi perempuan. Sebaliknya, dia justru menganggap ajaran al-Qur'an yang berhubungan dengan pokok persoalan ini[20] 'lebih dikonsentrasikan pada aspek keadilan: relasi yang adil, pengelolaan dana yang adil, keadilan terhadap anak yatim, dan keadilan untuk para istri'.[21]

Kontribusi Wadud dalam kajian al-Qur'an telah diringkas oleh Asma Barlas sebagai berikut:

> Kritik Wadud tentang tafsir tradisional dimaksudkan tidak hanya untuk mengungkapkan kekurangan dalam pembacaan al-Qur'an yang bias patriarki, tetapi juga dimaksudkan untuk

---

19 Barlas, 'Amina Wadud's Hermeneutics', h. 114.

20 Qur'an: 4:3 – 'If you fear you will not deal fairly with orphan girls, you may marry whichever [other] women seem good to you, two, three, or four. If you fear that you cannot be equitable [to them], then marry only one, or your slave(s): that is more likely to make you avoid bias.'

21 Barlas, 'Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an', h. 115–116.

menyadarkan kaum Muslim tentang perlunya memikirkan kembali strategi tekstual mereka, perlunya kerangka metode interpretatif baru, dan perlunya memasukan perempuan dalam proses kreasi pengetahuan. Dia meyakini bahwa hal ini tidak hanya akan memungkinkan perempuan untuk mengembangkan identitas Muslim agar lebih otentik, namun juga akan mencerminkan 'tingkat pemahaman baru dan partisipasi manusia' dalam kehidupan beragama.[22]

Muhammad Shahrour

Muhammad Shahrour lahir pada tahun 1938 di Damaskus, Suriah. Seorang insinyur sipil dan sarjana otodidak Islam yang telah banyak menulis tentang Islam dan al-Qur'an. Sebagai seorang *outsider* karena profesinya, Shahrour berpendapat bahwa kaum Muslim kontemporer perlu mempertimbangkan dan mempertanyakan kembali kitab suci agama Islam, sebuah ide yang dinyatakan dalam karya besarnya, *Al-Kitab wa al-Qur'an.*[23] Shahrour telah dipengaruhi oleh berbagai intelektual, dari filosof awal Muslim al-Farabi (d.338/950), filosof idealisme Jerman, Johann Gottlieb Fichte, sampai matematikawan dan filosof Inggris, Alfred North Whitehead.[24]

Yang esensial untuk pemikiran Shahrour adalah diferensiasi antara sesuatu yang ilahi dan pemahaman manusia terhadap realitas ilahiah. Dia juga berpendapat bahwa, karena perkembangan ilmu pengetahuan, ulama kontemporer yang jauh lebih baik dibandingkan ulama masa lalu dalam memahami

---

22 Barlas, 'Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an', h. 105.

23 *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'a Mu'asira* (The Book and the Qur'an: A Contemporary Reading), Damascus: al-Ahli li al-Taba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1990.

24 Andreas Christmann, '"The Form is Permanent, but the Content Moves": The Qur'anic Text and its Interpretation(s) dalam Mohamad Shahrour's *al- Kitab wal-Qur'an*', dalam Taji-Farouki (*ed.*), *Modern Muslim Intellectuals*, h. 265.

'kehendak Tuhan'.[25] Dengan demikian, Shahrour berusaha untuk menciptakan kerangka dan metodologi baru untuk memahami al-Qur'an, dan untuk tujuan ini dia telah menciptakan kategori sendiri untuk mendekati al-Qur'an .[26]

Seperti Mohammed Arkoun, Shahrour berusaha mempertanyakan bangunan pola pembacaan al-Qur'an. Metode yang diusulkan Shahrour untuk melakukan hal ini disebut 'defamiliarization', yang melibatkan 'keinginan eksplisit untuk meruntuhkan tatanan karya-karya interpretasi dan menyarankan alternatif baru untuk membaca teks. Andreas Christmann menyatakan bahwa Shahrour meinginginkan pembacanya untuk memahami al-Qur'an 'seolah Nabi baru saja meninggal dan memberitahukan al-Qur'an kepada kita',[27] maka dalam mendekati al-Qur'an seseorang diasumsikan baru membaca untuk pertama kalinya.[28]

Buku Shahrour ini manuai banyak kritik. Respon terhadap karyanya hampir seluruhnya negatif: 'Bahkan ulama yang simpatik seperti Nasr Hamid Abu Zayd, yang secara personal mendukung perubahan dan reformasi, mengkritik kenaifan metodologi Shahrour'.[29] Sementara yang lain juga menuduhnya sebagai antek Zionisme dan mencoba untuk menyebarkan perpecahan di kalangan umat Islam. Shahrour telah menanggapi kritik tersebut dengan mengklaim bahwa komentar seperti ini adalah cara mudah untuk menghindari pembahasan yang telah dimulainya.

---

25 Christmann, 'The Form is Permanent, but the Content Moves', h. 267.

26 Christmann, 'The Form is Permanent, but the Content Moves', h. 269.

27 Christmann, 'The Form is Permanent, but the Content Moves', h. 263.

28 Christmann, 'The Form is Permanent, but the Content Moves', h. 264.

29 Christmann, 'The Form is Permanent, but the Content Moves', h. 266.

Meskipun terdapat banyak kritik, setidaknya salah satu ide dominan dalam pemikiran Shahrour tentang Islam selaras dengan banyak tokoh reformis kontemporer Islam. Artinya, bahwa al-Qur'an harus didekati dengan cara kontemporer, studi atau pembacaan al-Qur'an harus mempertimbangkan perkembangan di bidang lain seperti filsafat modern dan linguistik. Pendekatan 'kontemporer' al-Qur'an ini tampaknya menjadi bukti bahwa teori dan aliran pemikiran mulai dari 'teologi tentang proses, evolusionisme, liberalisme, Marxisme, Sufisme, matematika, statistik, kuantum fisika, psikoanalisis, linguistik dan teori komunikasi',[30] sangat nampak diterapkan dalam analisisnya terhadap al-Qur'an.

Mohammad Arkoun

Mohammad Arkoun lahir di Aljazair pada tahun 1928 dan secara kultur dia adalah orang Berber, Perancis dan Arab. Setelah belajar di Aljazair, dia mendapatkan gelar Ph.D dari Sorbonne Paris. Arkoun kini dikenal luas sebagai seorang sarjana perintis pemikiran Islam kontemporer. Dia dipercaya karena telah memperluas disiplin studi Islam dengan meminjam dan mengembangkan ide-ide dari sumber-sumber yang pada umumnya tidak terkait dengan studi Islam. Salah satu karya utamanya adalah *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*.[31]

Arkoun pergi ke Sorbonne sebelum terjadinya kemerdekaan Aljazair, dan disanalah perkembangan intelektualnya diperkaya dengan perubahan umum yang dialami kajian humaniora selama kurun 1950-an dan 1960-an. Selama ini, 'bidang humaniora... ditandai dengan pencarian perspektif dan pendekatan baru, yang menyebabkan munculnya kreasi baru pergerakan intelektual atau konsolidasi terhadap teori-teori yang telah mapan dan

30 Christmann, 'The Form is Permanent, but the Content Moves', h. 286.

31 London: Saqi, 2000.

pendekatan-pendekatan metodologis'.[32] Pemikiran Arkoun 'juga terinspirasi oleh penelitiannya tentang intelektual Islam Persia dan 'humanisme' Miskawaih (d.421/1030) serta studi tentang humanisme Arab abad ke-10, yang juga menjadi subjek bahasan doktoralnya. Dia 'terkesan dengan keterbukaan dan penerimaan Miskawaih dan ulama-ulama semasanya terhadap tradisi lain seperti Yunani dan Persia [tradisi]'.[33]

Pada umumnya Arkoun tidak dihargai oleh para sarjana Muslim tradisionalis, karena pendekatan sekulernya terhadap analisis al-Qur'an dan pengaruh dari Derrida, Baudrillard dan Foucault yang nampak dalam karyanya.[34] Dia juga dikritik oleh beberapa kelompok karena 'ekspresi kebahaasaan yang kompleks dan sulit dipahami, terminologi yang melimpah [yang ada dalam tulisannya] dan kurang sistematis'.[35]

Elemen kunci dari pemikiran Arkoun adalah menyangsikan ortodoksi Islam, dan menurutnya ortodoksi itu 'setara dengan ideologi', dengan demikian tunduk pada 'proses sejarah'.[36] Ortodoks melibatkan 'kultur terdidik', yang terkespresikan dalam 'tulisan' dan yang diungkapkan melalui 'negara'. 'Ortodoksi' ini ditentang oleh 'heterodoksi', yang membuka budaya populer (dan populis), yang lebih menggunakan (yang bebas, tidak menstabilkan) 'oralitas' dan hadir dalam (atau menciptakan) segmen tertentu dalam masyarakat.[37]

Singkatnya, Ursula Günther berpendapat bahwa pemikiran Arkoun menampilkan kualitas rimpang (akar yang bercabang-

32 Ursula Günther, 'Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought', in Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, h. 128.

33 Günther, 'Mohammed Arkoun', h. 129.

34 Günther, 'Mohammed Arkoun', h. 137.

35 Günther, 'Mohammed Arkoun', h. 137.

36 Günther, 'Mohammed Arkoun', h. 141.

37 Günther, 'Mohammed Arkoun', h. 141.

cabang seperti jari), sebuah ide yang terkait erat dengan pemikiran postmodernis. Günther menyatakan,

> [Rimpang] melambangkan pergeseran paradigma yang telah terjadi di berbagai tingkat kehidupan modern. Labang tersebut merupakan singkatan dari integritas, keutuhan dan pluralitas yang berbeda dengan dualisme, dekomposisi dan partikularisme. Dalam Pendekatan hal ini Arkoun membawa karakteristik postmodernisme.[38]

Khaled Abou El Fadl

Khaled Abou El Fadl lahir di Mesir pada tahun 1963. Dia adalah seorang sarjana terkemuka dalam bidang hukum Islam dan seorang ahli hukum muslim yang dilatih secara tradisional. Abou El Fadl adalah seorang profesor di Universitas California. Meskipun dipandang oleh publik luas sebagai sarjana yang disegani, serangannya terhadap beberapa gerakan dalam Islam, khususnya Wahhabisme, telah menyebabkan dirinya menerima banyak ancaman pembunuhan. Di antaranya, dia mengkritik Wahhabisme atas pembatasan kaku yang dibebankan pada perempuan. Dia berpendapat bahwa 'ideologi' seperti Wahhabisme, yang mewajibkan wanita mentaati laki-laki 'dengan buta', secara efektif mengubah laki-laki menjadi setengah dewa.[39] Dia juga telah menentang sikap umum para ulama tradisionalis yang mewajibkan memakai kerudung (*jilbab*) bagi perempuan, dengan dasar bahwa perempuan tidak secara eksplisit diperintahkan oleh al-Qur'an untuk melakukannya. Abou El Fadl juga berbicara lantang untuk menentang semua

---

38 Günther, 'Mohammed Arkoun', h. 153.

39 Monika Jung-Mounib, 'Khaled Abou El Fadl – God Does Not Have an Equal Partner', terj. Aingeal Flanagan, *Qantara.de – Dialogue with the Islamic World*, 2005, 11 January 2005, diakses pada 25 February 2007: http:// www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-575/_nr-7/.html? PHPSESSID=5869.

budaya dan praktik yang membuat wanita menduduki posisi bawahan dalam struktur masyarakat. Baginya praktek-praktek tersebut adalah 'penghinaan moral' dan menyerang inti tentang bagaimana sejatinya seorang Muslim.[40]

Salah satu karya besar Abou El Fadl adalah *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women.*[41] *Karya ini berusaha membicarakan tentang peran pembaca otoritatif teks-teks agama, menantang cara proklamasi diri sebagai 'Ulama' al-Qur'an, terutama di zaman modern, dan mengasumsikan peran juru bicara yang mengatasnamakan Tuhan. Dia berpendapat dalam banyak kasus, 'ulama' seakan menggantikan otoritas Tuhan, yang dia gambarkan sebagai 'tindakan kelaliman'.*[42] *Pendahuluan dalam buku Abou El Fadl ini mengacu pada karya Umberto Eco, antara lain dalam mengajukan pertanyaan tentang apakah ayat-ayat al-Qur'an membutuhkan pembacaan secara 'terbuka' atau 'tertutup'.*[43] Abou El Fadl menyoroti pentingnya fokus pada interaksi antara Author al-Qur'an (Tuhan) dan pembaca, dan tanggung jawab pembaca yang mempunyai otoritas, karena posisi khususnya sebagai penafsir teks, yang bertindak sebagai 'agen' yang setia terhadap 'otoritas tertinggi' (Tuhan), dan menahan diri dari pembiasan subjektif kecuali jika hal tersebut dinyatakan dengan jelas. Dalam upaya memperjelas posisi pembaca dalam memahami al-Qur'an, Abou El Fadl mengusulkan pertanyaan sebagai berikut:

> Sejauh mana kepekaan dan subjektivitas saya menentukan bangunan makna teks? Bolehkah atau haruskah saya

40 Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2001, h. xiii.

41 Oxford: Oneworld, 2001.

42 Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, h. 265.

43 Ayat yang biasanya digunakan sebagai contoh adalah 74:31, secara spesifik bagian yang mengatakan: 'no one knows your Lord's forces except Him – [deskripsi] ini adalah peringatan untuk manusia'.

> menggunakan teks untuk keperluanku, dan mengizinkan kebutuhanku untuk menjadi penentu dalam membangun teks? Jika karakter pembaca sangat determinatif, lalu bagaimana dengan maksud pengarang? Haruskah seorang pembaca fokus hanya pada maksud pengarang dan mempertimbangkan maksud pengarang dalam menentukan arti teks? Bukankah ini lebih menghormati pengarang, terlebih jika pengarang itu bersifat ilahi? Tapi bagaimana mungkin maksud pengarang bisa dipastikan jika motif pengarang tidak dapat diakses?[44]

Pembingkaian perdebatan dengan cara seperti ini -yang menyoroti posisi subjektif pembaca- jelas merupakan serangan terhadap orang-orang 'yang berbicara atas nama Tuhan' dengan mengklaim asumsi keaslian dan kesempurnaan pendekatan 'literalis' atau 'Tekstualis'.

Dengan nada yang sama dengan Arkoun dan Wadud, Abou El Fadl juga mempromosikan gagasan tentang banyaknya kemungkinan dalam interpretasi al-Qur'an, serta menentang pandangan ulama konservatif yang mengklaim monopoli atas penafsiran al-Qur'an. Namun, Abou El Fadl berpendapat bahwa gagasan 'Islam Eropa' yang dirasa berbeda dari Islam secara umum adalah pendapat yang berlebihan, karena sumber klasik Islam memberikan dasar yang cukup dan juga fleksibilitas dalam menanggapi isu-isu Muslim yang tinggal di Barat sebagai minoritas, tanpa harus merumuskan kembali Islam secara utuh. Dia menyatakan, 'teologi dan *hukum* Islam memberikan apapun yang dibutuhkan seorang Muslim untuk hidup dalam lingkungan sekuler, pluralis, dan demokratis: toleransi, penerimaan pluralisme, penolakan terhadap kekerasan, partisipasi dalam kehidupan publik (seperti yang selama ini dipandu oleh prinsip-prinsip moral), cinta, dan kasih'.[45]

---

44 Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, h. 3.

45 Jung-Mounib, 'Khaled Abou El Fadl – God Does Not Have an Equal Partner'.

Dalam perdebatan mengenai bagaimana studi al-Qur'an dapat dikembangkan, Abou El Fadl menentang adopsi besar-besaran terhadap pendekatan kesusastraan atau dekonstruktif. Dia justru menyarankan sarjana dan mufassir al-Qur'an untuk menggunakan pendekatan yang berakar pada tradisi Islam dan pengalaman orang Muslim. Dia merekomendasikan bahwa para cendekiawan Muslim harus memulai penafsiran dengan pengalaman kaum Muslim dan mempertimbangkan bagaimana wacana tersebut memungkinkan untuk dimanfaatkan.[46]

Abou El Fadl melihat ide dan metodologi postmodernisme dan poststrukturalisme sebagai sesuatu yang datang dari konteks sosial tertentu dan pengalaman sejarah Barat, oleh karenanya tidak selalu relevan untuk diterapkan dalam pemikiran Islam kontemporer. Meskipun kritisisme filsafat ini menimbulkan 'ketertarikan', 'sangat penting untuk tidak menempatkan sebuah epistemologi bagi kaum Muslim yang mungkin tidak seutuhnya mencerminkan pengalaman Muslim itu sendiri'.[47]

Meskipun Abou El Fadl menolak relevansi postmodernisme dengan keilmuan Islam, kritiknya yang kuat terhadap kelompok-kelompok puritan yang memaksakan ortodoksi kaku terhadap interpretasi al-Qur'an, menghubungkan dirinya dengan gerakan-gerakan lain yang telah berkembang yang berhubungan dengan postmodernisme. Namun tidak seperti Arkoun dan Shahrour, Abou El Fadl mengkritik ulama konservatif secara tegas dengan mendasarkan pada metodologi hukum Islam.

Ringkasan

Beberapa poin penting yang telah kita bahas dalam bab ini meliputi:

46 Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals*, h. 19.

47 Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, h. 100.

- Tafsir tekstualis umumnya menggunakan sumber linguistik tekstual sebagai analisisnya, dan mendasarkan pada asumsi bahwa makna al-Qur'an tidak akan berubah dari waktu ke waktu.
- Penafsiran kontekstualis menggunakan berbagai teknik yang berbeda, dan umumnya menggunakan dasar asumsi bahwa makna al-Qur'an sebagian besar tidak bias dipastikan.
- Pendekatan tekstualis masih menjadi kerangka umum sarjana al-Qur'an hingga saat ini.
- Banyak sarjana Muslim modern, termasuk yang disebutkan di atas, mulai lebih memperhatikan pentingnya konteks dalam memahami al Qur'an.

Rekomendasi Bacaan

Mohammed Arkoun, 'Revelation', 'Exegesis', dalam *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, diterjemahkan dan diedit oleh Robert D. Lee, Boulder: Westview Press, 1994.

- Khususnya dalam dua bab buku tersebut, Arkoun mengkritik pendekatan tradisional al-Qur'an dan interpretasi terhadapnya. Dia mengusulkan untuk memikirkan kembali tradisi penafsiran dalam konteks perubahan masyarakat modern. Topik lain dalam buku ini berkisar tentang 'Muhammad', 'Hadis', 'Wanita', 'Sufisme', 'Otoritas', 'budaya Mediterania', 'Sekularisme' dan 'HAM'.

Farid Esack, *Qur'an, Liberalism and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 1997.

- Dalam buku ini Esack memberikan pandangan alternatif tentang al-Qur'an dalam kaitannya dengan konsep liberalisme dan pluralisme modern. Dia berpendapat bahwa al-Qur'an mengakui ide kebebasan, toleransi dan pluralisme.

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1982; 'Modern Developments', 'Legacy and Prospects' and 'Epilogue', *Islam*, second edition, Chicago: University of Chicago Press, 2002, pages 212–265.

- Dalam buku ini Rahman berpendapat bahwa ada kebutuhan mendesak untuk menafsirkan al-Qur'an kembali. Dengan kritis dia mengevaluasi tradisi keilmuan Islam dalam konteks sosio-historis dan berpendapat juga bahwa ada kebutuhan untuk mengakui adanya perbedaan antara petunjuk al-Qur'an yang berbentuk prinsip-prinsip umum dan respon khusus terhadap situasi historis tertentu.

Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

- Dalam buku ini Taji-Farouki menyajikan karya antologi dari akademisi Muslim modern dan peran mereka dalam memikirkan kembali interpretasi dan aplikasi al-Qur'an. Secara bersamaan, artikel-artikel tersebut membuka cakrawala yang luas bagi pembaca tentang tokoh-tokoh utama di era ini dan ide-ide mereka tentang pendekatan modern terhadap al-Qur'an.

Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.

- Dalam buku ini Wadud berpendapat bahwa ada kebutuhan mendesak untuk menggunakan pendekatan yang lebih feminis dalam menafsirkan teks al-Qur'an. Untuk mendukung argumen ini, dia menyoroti fakta bahwa mayoritas karya penafsiran tradisional ditulis oleh mereka yang berjenis kelamin laki-laki dan dalam ruang lingkup sosio-historis yang juga didominasi oleh laki-laki. Mengingat bahwa al-Qur'an

merupakan sebuah petunjuk bagi laki-laki dan perempuan, Wadud mendukung perlunya membaca dan menafsirkan al-Qur'an dari perspektif perempuan.

BIBLIOGRAFI

Abbas, Ali (ed.), *A Shi'ite Encyclopedia*, diakses pada 20 February 2007, www.alislam.org/encyclopedia/.

Abdel Haleem, Muhammad, *Understanding the Qur'an: Themes and Styles*, London: I.B. Tauris, 2001.

Abdel Haleem, Muhammad (trans.), *The Qur'an: A New Translation*, New York: Oxford University Press, 2004; recent edition, New York: Oxford University Press, 2005.

Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld Publications, 2001.

Abrahamov, Binyamin, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qasim ibn Ibrahim: Kitab al-Mustarshid*, Leiden: E.J. Brill,1996.

Abshar-Abdalla, Ulil, 'I Try to be like At-Tahtawi', *Liberal Islam Network*, 12 January 2004, diakses 20 February 2007, http://islamlib.com/en/page.php? page=article&id=599.

Abu Zayd, Nasr Hamid, *Falsafat al-ta'wil*, Dar al-Bayda': al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1998.

Abu Zayd, Nasr Hamid, *The Concept of the Text: A Study of the Qur'anic Sciences (Mafhum al-Nass: Dirasa fi Ulum al-Qur'an)*, Beirut and Cairo: General Egyptian Book Organisation (GEBO), 1990.

Abu Zayd, Nasr Hamid, *al-Nass wa al-sulta wa al-haqiqa*, Dar al-Bayda': al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 2000.

Abul Quasem, Muhammad, *The Recitation and Interpretation of the Qur'an: Al-Ghazali's Theory*, London, Boston and Melbourne: Kegan Paul International, 1982.

Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden: Brill Academic Publishers, 1996.

Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, Beirut: Dar Al Arabia, 1938, revised, New York: Tahrike Tarsile Qur'an 1995; repr. 1998, 2002, 2005.

Ali, Ahmad, *Al-Qur'an: A Contemporary Translation*, Karachi: Akrash Publishing, 1984; revised, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

Ali, Kecia, 'Muslim Sexual Ethics: Understanding a Difficult Verse, Qur'an 4:34', *The Feminist Sexual Ethics Project*, 2007, diakses 13 September 2007, http://www.brandeis.edu/projects/fse/muslim/mus-essays/mus-ess-diffversetransl. html.

Ali, Maulana Muhammad, *Introduction to the Study of the Holy Qur'an*, Columbus, OH: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., 1992.

Ali, Muhammad, *The Holy Qur'an: Containing the Arabic Text with English Translation and Commentary*, Surrey, UK: The 'Islamic Review' Office, 1917; revised, *English Translation and Commentary of the Holy Qur'an*, Columbus: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, 1951; repr. 1991, 2002.

Ali, Sher, *The Holy Qur'an*, Rabwah, Pakistan: Oriental and Religious Publishing, 1979.

Ali, Syed V. Mir Ahmed, *The Holy Qur'an: Arabic Text with English Translation and Commentary*, New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 1988.

Arberry, Arthur J., *The Koran Interpreted*, London: George Allen & Unwin, 1955; revised, *The Koran (Oxford World's Classics)*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, trans. and ed. Robert D. Lee, Boulder: Westview Press, 1994.

Armstrong, Karen, *Muhammad: Prophet for Our Time*, London: HarperCollins, 2006.

Asad, Muhammad, *Islam at the Crossroads*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1987.

Asad, Muhammad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980; revised, Bristol: The Book Foundation, 2003.

Ashmawi, Muhammad Sa'id al-, 'Shar'ia: The Codification of Islamic Law', dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press,1998, pp. 49–56.

Asqalani, Ibn Hajar al-, *Fath al-Bari*, Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1990–1993.

Azad, Mawlana Abul Kalam, *The Opening Chapter of the Qur'an (Surat-ul-Fatiha)*, trans. Syed Abdul Latif, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1991.

Azami, Muhammad Mustafa al-, *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003.

Aziz, Zahid, 'Shakir Identified', *Lahore Ahmadiyya Movement*, 22 May 2007, diakses 30 August 2007, http://www.ahmadiyya.org/movement/shakir-2.htm.

Aziz, Zahid, 'Shakir's Quran Translation – Blatant Plagiarism of the First Edition of Maulana Muhammad Ali's translation', *Lahore Ahmadiyya Movement*, 22 May 2007, diakses 13 September 2007, http://www.ahmadiyya.org/movement/shakir.htm.

Badran, Margot, 'Feminism and the Qur'an', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2002, Vol.2, pp. 199–203.

Bakhtiar, Laleh, *The Sublime Qur'an*, Chicago: Kazi Productions, 2007, diakses 30 August 2007, http://www.sublimequran.org/index.php.

Baljon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)*, Leiden: E.J. Brill, 1961.

Bar-Asher, Meir M., *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*, Leiden: E.J. Brill, 1999.

Bar-Asher, Meir, M., 'Shi'ism and the Qur'an', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2004, Vol.4, pp. 593–604.

Barlas, Asma, *'Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin, TX: University of Texas Press, 2002.

Barlas, Asma, 'Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an: Women Rereading Sacred Texts', dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 97–123.

Bearman, P., Bianquis, Th., Bosworth, C.E., Donzel, E. van, Heinrichs, W.P. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, 2007, Brill Online, diakses 6 November 2007, http:/www.encislam.brill.nl/.

Bell, Richard, *The Qur'an Translated, with a Critical Rearrangement of the Surahs*, Edinburgh: T & T Clark, 1937–1939.

Bell, Richard, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953.

Benchrifa, Mohamed, 'Al-Andalus – Tolerance and Convergence', *UNESCO – The Routes of al-Andalus*, 7 June 2001, diakses

15 February 07, http://www.unesco.org/culture/al-andalus/html_eng/benchrifa.shtml.

Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, London: Curzon Press, 2000.

Bewley, Abdalhaqq and Bewley, Aisha, *The Noble Qur'an: A New Rendering of Its Meaning in English*, Norwich: Bookwork, 1999; revised, 2005.

Bobzin, Hartmut, 'Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2004, Vol.4, pp. 235–253.

Bobzin, Hartmut, 'Translations of the Qur'an', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2006, Vol.5, pp. 340–358.

Bosworth, C.E., 'Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir b. Yazid', dalam P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs (eds), *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 2000, Vol.10, pp. 12–16.

Boullatta, Issa J. (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, London: Curzon Press, 2000.

Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl Al-Tustari (d.283/896)*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1980.

Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996.

Bucaille, Maurice, *The Bible, The Qur'an and Science*, Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1979.

Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1975–1995.

Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, trans. Muhammad Muhsin Khan, Riyadh: Dar-us-Salam Publications, 1996.

Burton, John, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1977.

Burton, John, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Burton, John, 'The Collection of the Qur'an', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2001, Vol.1, pp. 351–361.

Calder, Norman, 'Review: Approaches to Islam in Religious Studies', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol.50, No.3, 1987, pp. 545–546.

Calder, Norman, 'Review: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an', *Journal of Semitic Studies*, Vol.35, No.2, 1990, pp. 333–335.

Calder, Norman, '*Tafsir* from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with References to the Story of Abraham', dalam G.R.Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds), *Approaches to the Qur'an*, London: Routledge, 1993.

Calder, Norman, Mojaddedi, Jawid, dan Rippin, Andrew (eds and trans.), *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*, London and New York: Routledge, 2003, pp. 101–140.

Cason, John, el-Fadl, Kamel dan Walker, Fredrick (Fareed), *An Exhaustive Concordance of the Meaning of Qur'an*, Baltimore: Islamic Education and Community Development Foundation of Baltimore, 2000.

Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1998.

Christmann, Andreas, 'Review: The Qur'an and Its Interpretative Tradition', *Journal of Semitic Studies*, Vol.47, No.2, 2002, pp. 374–375.

Christmann, Andreas, ""The Form is Permanent, but the Content Moves": the Qur'anic text and its interpretation(s) in Mohamad Shahrour's *al-Kitab wal-Qur'an*', dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 263–295.

Coggins, R.J. and Houlden, J.L. (eds), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM Press, 1990.

Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Coulson, N.J., *History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press,1964.

Cragg, Kenneth, *The Mind of the Qur'an*, London: George Allen & Unwin,1973.

Cragg, Kenneth, *Readings in the Qur'an*, London: HarperCollins, 1988.

Cragg, Kenneth (ed.), *Troubled by Truth*, Edinburgh: The Pentland Press,1992.

Cragg, Kenneth, *A Certain Sympathy of Scriptures: Biblical and Quranic*, Brighton: Sussex Academic Press, 2004.

Crittenden, Stephen, 'John Wansbrough Remembered: Interview with Gerald Hawting', 26 June 2002, *ABC, Radio National – The Religion Report*, diakses 13 September 2007, http://www.abc.net.au/rn/talks/8.30/relrpt/stories/s591483.htm.

Crone, Patricia dan Cook, Michael, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Daniel, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.

Daryabadi, Abdul Majid, *The Glorious Quran: Text Translation and Commentary*, London: Islamic Foundation, 2001.

Dawood, Nessim J., *The Koran*, London: Penguin Books, 1956; revised, *The Koran (Penguin Classic)*, London: Penguin Classics, 2003.

Denffer, Ahmad von, *Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an*, Leicester: The Islamic Foundation, 1985, reprint 1994.

Denffer, Ahmad von, 'Introduction to the Qur'an: A Rendition of the Original Work Titled – *Ulum al-Qur'an*', A.E. Souaiaia (ed.), *Studies in Islam and the Middle East (SIME) Journal*, SIME ePublishing (majalla.org), 2004, diakses 5 September 2007, http://www.majalla.org/books/2004/intro-to-quran/1-intoduction-to-the-quran.pdf.

Dhahabi, Muhammad Husayn al-, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, 3 vols, Cairo: Maktabat Wahba, 1995.

Doorn-Harder, Nelly van, 'Teaching and Preaching the Qur'an', in Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2006, Vol.5, pp. 205–231.

Draz, M.A., *Introduction to the Qur'an*, London: I.B. Tauris, 2000.

Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, The Muwatta' and Madinan Amal*, Richmond, Surrey: Curzon, 1999.

Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

Engineer, Asghar Ali, *The Rights of Women in Islam*, London: C. Hurst & Co,1992.

Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.

Esack, Farid, *The Qur'an: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publications, 2001.

Esposito, John, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, 4 vols., New York: Oxford University Press, 1995.

Esposito, John, *Islam: The Straight Path*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1998.

Fakhry, Majid, *An Interpretation of the Qur'an*, New York: New York University Press, 2002.

Falanga, Rosemarie E. dan Silver, Cy H., 'Tzitzit and Early Reform Judaism', *Bluethread*, 29 November 1997, diakses 9 February 2007, http://www.bluethread.com/fringeref1.htm.

Francesca, Ersilia, 'Kharijis', in Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2003, Vol.3, pp. 84–90.

Gätje, Helmut, *The Qur'an and its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*, trans. Alford T. Welch, Oxford: Oneworld Publications, 1996.

Ghazali, Abu Hamid al-, *Ihya Ulum-id-Din*, trans. Fazul-ul-Karim, Lahore: Islamic Publications Bureau, n.d.

Ghazali, Muhammad al-, *A Thematic Commentary of the Qur'an, vol.1: Surahs 1–9*, trans. Ashur A. Shamis, Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1997.

Gibb, H.A.R. and Kramers, J.H. (eds), *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1961.

Gilliot, Claude, 'Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2002, Vol.2, pp. 99–124.

Gilliot, Claude. 'Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2002, Vol.2, pp. 124–142.

Gilliot, Claude, 'Narratives', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2003, Vol.3, pp. 516–528.

Graham, William A., *Beyond the Written Word*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Günther, Ursula, 'Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought', dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 125–167.

Haddad, Yvonne Yazbeck and Stowasser, Barbara Freyer (eds), *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Hallaq, Wael B., 'Law and the Qur'an', in Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2003, Vol.3, pp. 149–172.

Hallaq, Wael B., *The Formation of Islamic Law*, Aldershot: Ashgate, 2004.

Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hammerbeck, Dave, 'Voltaire's *Mahomet*, The Persistence of Cultural Memory and Pre-Modern Orientalism', *Agora: An Online Graduate Journal*, Vol.2, No.2, Spring 2003, diakses 27 May 2007, http://www.humanities.ualberta.ca/agora/Articles.cfm?ArticleNo=154.

Hasan, Ahmad, *Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1970.

Hasani, Isma'il al-, *Nazariyyat al-Maqasid ind al-Imam Muhammad al-Tahir bin Ashur*, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1995.

Hawting, G.R. dan Shareef, Abdul-Kader A. (eds), *Approaches to the Qur'an*, London: Routledge, 1993.

Hayes, Kevin J., 'How Thomas Jefferson Read the Qur'an', *iViews*, 27 January 2007, diakses 4 September 2007, http://www.iviews.com/Articles/articles.asp?ref=IV0701-3221.

Hilali, Taqiuddin al-, dan Khan, Muhammad Muhsin, *The Noble Qur'an in the English Language*, Riyadh: Darussalam Publishers, 1994; repr. 1996, 2002.

Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Holloway, Richard, 'Obituary: William Montgomery Watt', The *Guardian*, 14 November 2006.

Humphreys, R. Stephen, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

Ibn Abd Allah Kisai, Muhammad, *Tales of the Prophets (Qisas Al-Anbiya)*, trans. Wheeler Thackston, Chicago: Kazi Publications, 1997.

Ibn Kathir, Imad al-Ḋin Abu al-Fida' Isma'il, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Beirut: Dar al-Jil, n.d.

Ibn al-Muthanna, Abu Ubayda Ma'mar, *Majaz al-Qur'an*, ed. F. Sezgin, 2 vols, Cairo, 1954–1962.

Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, trans. Imran Nyazee, Reading, UK: Garnet Publishing, 1994.

Ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihda al-Arabiya, 1999.

Ibn Taymiyya, Taqiyy al-Din, *al-Tafsir al-Kabir*, ed. Abd al-Rahman Umayra, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiiya, n.d.

Ibn Warraq (ed.), *What the Koran Really Says*, New York: Prometheus Books, 2002.

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986.

Irving, Thomas B. (Ta'lim Ali), *The Quran: The First American Version*, Vermont: Amana Books, 1985; revised, *The Noble Qur'an: The First American Translation and Commentary*, Vermont: Amana Books, 1992.

Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

Izutsu, Toshihiko, *The Structure of Ethical Terms in the Qur'an*, Chicago: ABC International Group, 2000.

Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.

Jeffery, A. and Mendelsohn, I., 'The Orthography of the Samarqand Codex', *Journal of the American Oriental Society*, Vol.63, New Haven: American Oriental Society, 1943, pp. 175–195.

Johns, A.H., 'Review: An Interpretation of the Qur'an', *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol.38, No.1, June 2004, pp. 83–84.

Johns, Anthony H. dan Saeed, Abdullah, 'Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur'an: Religious Pluralism and Tolerance', dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 67–96.

Jones, Lindsey, *Encyclopedia of Religion*, Farmington: Thomson Gale, 2005.

Jung-Mounib, Monika, 'Khaled Abou El Fadl: God Does Not Have an Equal Partner', trans. Aingeal Flanagan, *Qantara.de – Dialogue with the Islamic World*, 11 January 2005, accessed 25 February 2007, http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-575/_nr-7/i.html?PHPSESSID=5869.

Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Selangor: Pelanduk Publications, 1995.

Khan, Abdullah Zafrullah, *The Quran: Arabic Text and English Translation*, London: Curzon Press, 1971; revised, New York: Interlink Publishing Group, 1997.

Khan, Liaquat Ali, 'Hagarism – The Story of a Book Written by Infidels for Infidels', *The Daily Star*, 28 April 2006, diakses 25 May 2007, http://www.thedailystar.net/2006/04/28/d60428020635.htm.

Khatib, Mohammad M., *The Bounteous Koran: A Translation of Meaning and Commentary*, London: MacMillan Press, 1986.

Kidwai, A.R., 'Translating the Untranslatable: A Survey of English Translations of the Qur'an', *The Muslim World Book Review*, Vol.7, No.4, Summer 1987.

Kidwai, A.R., 'English Translations of the Holy Qur'an – An Annotated Bibliography', *Anti-Ahmadiyya Movement in Islam*, October 2000, diakses 12 February 2007, http://alhafeez.org/rashid/qtranslate.html.

Kister, M.J., '*Haddithu an bani isra'ila wa-la haraja*. A Study of an early tradition', *Israel Oriental Studies*, Vol.2, 1972, pp. 215–239.

Kjeilen, Tore (ed.), 'Isma'ilism', *Encyclopaedia of the Orient*, LexicOrient 2007, diakses 11 May 2007, http://lexicorient.com/e.o/ismailis.htm.

Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam: A Source Book*, New York: Oxford University Press, 1998.

Lane, Edward William, *Arabic-English Lexicon*, New York: Frederick Ungar Publishing, 1955–1956.

Lawson, Todd, 'Review: The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book', *Journal of the American Oriental Society*, Vol.122, No.3, Jul–Sept 2002, p. 658.

Lester, Toby, 'What is the Koran?', *The Atlantic Monthly*, Vol.283, No.1, January 1999.

Lings, Martin, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, London: George Allen & Unwin, 1983, 5th edition, Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 2006.

Maan, Bashir dan McIntosh, Alastair, 'Interview: William Montgomery Watt', *The Corale*, Vol.3, No.51, 2000, pp. 8–11 cited at *Alastair McIntosh*, accessed 13 May 2007, http://www.alastairmcintosh.com/articles/2000_watt.htm.

Madigan, Daniel A., 'Book', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2001, Vol.1, pp. 242–251.

Madigan, Daniel A., *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

Madigan, Daniel A., 'Revelation and Inspiration', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2004, Vol.4, pp. 437–448.

Mahmassani, S., *Falsafat al-Tashri' Fi al-Islam: The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, trans. Farhat J. Ziadeh, Leiden: E.J. Brill, 1961.

Martin, Richard C., 'Createdness of the Qur'an', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2001, Vol.1, pp. 467–472.

Mawdudi, Abul A'la, *The Meaning of the Qur'an*, trans. Zafar Ishaq Ansari, Lahore, 1967; revised, *Towards Understanding the Qur'an*, Leicester: The Islamic Foundation, 2006.

Mawdudi, Abul A'la, *Towards Understanding the Qur'an*, trans. Zafar Ishaq Ansari, Leicester: Islamic Foundation, 1995.

McAuliffe, Jane D., *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, New York: Cambridge University Press, 1991.

McAuliffe, Jane D. (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 5 vols, 2001–2006.

Mernissi, Fatima, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland, Cambridge, MA: Perseus, 1991.

Mernissi, Fatima, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, trans. Mary Jo Lakeland, Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Mir, Mustansir, 'Scientific Exegesis of the Qur'an – A Viable Project?', *Islam & Science*, Vol.2, No.1, Summer 2004, p. 33.

Mohammed, Khaleel, 'Assessing English Translations of the Qur'an', *Middle East Quarterly*, Vol.12, No.2, Spring 2005, pp. 59–71.

Mojaddedi, Jawid A., 'Taking Islam Seriously: The Legacy of John Wansbrough', *Journal of Semitic Studies*, Vol.45, No.1, Spring 2000, pp. 103–114.

Motzki, Harald, 'Mushaf', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2003, Vol.3, pp. 463–466.

Muslimi Ibn Hajjaj, *Sahih Muslim*, 9 vols, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994.

Nasr, Seyyed Hossein, 'Islamic-Christian Dialogue – Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome', *The Muslim World*, Vol.88, Nos.3–4, July–October, 1998, pp. 218–237.

Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York: HarperCollins, 2004.

Nelson, Kristina L., *The Art of Reciting the Qur'an*, Austin: University of Texas Press, 1985.

Neuwirth, Angelika. 'Qur'an and History – A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and

History in the Qur'an', *Journal of Qur'anic Studies*, Vol.5, No.1, 2003, pp. 1–18.

Nöldeke, Theodor, 'The Koran', dalam *Sketches from Eastern History*, trans. John Sutherland Black, Beirut: Khayats, 1963, pp. 21–59.

Novriantoni and El-Dardiry, Ramy, 'Interview with Asma Barlas: It is the Right for Every Muslim to Interpret the Quran for Themselves', *Liberal Islam Network*, 2005, dikutip pada *Qantara.de – Dialogue with the Islamic World*, diakses 13 May 2007, http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-28/_p-1/i.html?PHPSESSID=.Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut: Dar al-Machreq Editeurs, 1970.

Peters, Francis E., *Judaism, Christianity, and Islam: The Classical Texts and Their Interpretation*, Vols I–III, Princeton: Princeton University Press, 1990.

Peters, Francis E. (ed.), *A Reader on Classical Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

Peters, J.R.T.M., *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qadi l-qudat Abul-Hasan Abd al-Jabbar ibn Ahmad al-Hamadani*, Leiden: E.J. Brill, 1976.

Pickthall, Marmaduke, *The Meaning of the Glorious Koran*, London: George Allen & Unwin, 1930.

Poonawala, Ismail K., 'Muhammad Darwaza's Principles of Modern Exegesis', dalam G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (eds), *Approaches to the Qur'an*, London: Routledge, 1993, pp. 225–246.

Powers, David, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of Islamic Law of Inheritance*, Berkeley: University of California Press, 1986.

Procter, Paul (ed.), *Longman Dictionary of Contemporary English*, Harlow: Longman, 1978.

Qadhi, Abu Ammaar Yasir, *An Introduction to the Sciences of the Qur'aan*, Birmingham: al-Hidayah Publishing and Distribution, 1999.

Qara'i, Ali Qull, 'Review: The Qur'an and Its Translators', *Al-Tawhid*, Vol.12, No.2, October December 1994, diakses 6 February 2007, http://www.quran.org.uk/articles/ieb_quran_translators.htm#ETDL.

Qurtubi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiiya, 1993.

Qurtubi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-, 'Etiquettes of Reading and Handling the Qur'an al-Kareem', trans. dikutip pada *The As-Sunnah Foundation of America*, 27 August 2007, diakses 30 August 2007, www.sunnah.org/sources/ulumquran/conditions_of_handling_quran.htm.

Qutb, Sayyid, *Fi Zilal al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Shuruq, 1996.

Qutb, Sayyid, *In the Shade of the Qur'an*, trans. Adil Salahi and Ashur Shamis, Leicester: The Islamic Foundation, 2000.

Radscheit, Matthias, 'Word of God', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2006, Vol.5, pp. 541–548.

Rahman, Fazlur, 'The Impact of Modernity on Islam', *Journal of Islamic Studies*, Vol.5, No.2, June 1966, pp. 112–128.

Rahman, Fazlur, 'Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan', *Islamic Studies*, Vol.6, No.9, 1967, pp. 103–120.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979; second edition 2002.

Rahman, Fazlur, 'Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest in Islamic Law', *New York University Journal of International Law and Politics*, Vol.12, 1979–1980, pp. 219–224.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1989.

Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa, Oxford: Oneworld Publications, 2000.

Ramadan, Tariq, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*, New York: Oxford University Press, 2007.

Razi, Fakhr al-Din al-, *al-Tafsir al-Kabir*, third edition, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, n.d.

Rida, Muhammad Rashid dan Abduh, Muhammad, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Shahir bi-Tafsir al-Manar*, 12 Vols, Beirut: Dar al-Ma'rifa, n.d.

Rippin, Andrew (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988.

Rippin, Andrew, 'Review: Reading the Qur'an with Richard Bell', *Journal of the American Oriental Society*, Vol.112, No.4, Oct–Dec 1992, pp. 639–647.

Rippin, Andrew (ed.), *The Qur'an: Formative Interpretation*, Aldershot: Ashgate/Variorum Publishing, 1999.

Rippin, Andrew (ed.), *The Qur'an and its Interpretative Tradition*, Aldershot: Variorum Publishing, 2001.

Rippin, Andrew, 'Occasions of Revelation', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2003, Vol.3, pp. 569–572.

Rippin, Andrew, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, London: Routledge, 2005.

Roded, Ruth, 'Women and the Qur'an', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, Vol.5, 2006, pp. 523–541.

Rubin, Uri, *Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton: The Darwin Press, 1999.

Saeed, Abdullah, 'Rethinking "Revelation" as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective', *Journal of Qur'anic Studies*, Vol.1, No.1, 1999, pp. 93–114.

Saeed, Abdullah, 'The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scriptures', *The Muslim World*, Vol.92, No.3/4, Fall 2002, pp. 419–436.

Saeed, Abdullah, 'Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethicolegal Content of the Qur'an', dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 37–66.

Saeed, Abdullah, 'Qur'an: Tradition of Scholarship and Interpretation', dalam Lindsey Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Farmington: Thomas Gale, 2005, Vol.11, pp. 7,561–7,570.

Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2006.

Saeed, Abdullah, *Islamic Thought: An Introduction*, London and New York: Routledge, 2006.

Saeed, Abdullah dan Saeed, Hassan, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Hampshire: Ashgate Publishing, 2004.

Said, Edward W., *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978.

Said, Edward W., *Culture and Imperialism*, New York: Knopf, 1993.

Said, Edward W., *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*, London: Granta, 2000, p. 199.

Sardar, Ziauddin, 'Lost in Translation: Most English-Language Editions of the Qur'an have Contained Numerous Errors, Omissions and Distortions', *Newstatesman*, 9 August 2004, diakses pada 13 September 2007, http://www.newstatesman.com/200408090035.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950.

Schick, Robert, 'Archaeology and the Qur'an', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2001, Vol.1, pp. 148–156.

Schmidtke, Sabine, 'Mu'tazila', dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2003, Vol.3, pp. 466–471.

Sells, Michael A. (ed.), *Early Islamic Mysticism*, New Jersey: Paulist Press, 1996.

Sells, Michael A., *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*, Ashland, OR: White Cloud Press, 1999.

Shakir, Mahomodali H., *Holy Qur'an*, New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 1982; revised, *The Koran*, New Delhi: Goodword Books, 2000.

Shawkani, Muhammad ibn Ali al-, *Fath al-Qadir al-Jami' Bayna Fannay al-Riwaya wa al-Diraya fi Ilm al-Tafsir*, 5 vols, Cairo, 1930; repr, Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1973.

Sherif, Faruq, *A Guide to the Contents of the Qur'an*, London, UK: Ithaca Press, 1985; revised, Reading, UK: Garnet Publishing, 1995.

Sivers, Peter von, 'The Islamic Origins Debate Goes Public', *History Compass*, Vol.1, November 2003, pp. 1–16.

Stearns, Peter N. (ed.), *The Encyclopedia of World History*, sixth edition, Boston: Houghton-Mifflin, 2001, dikutip pada Ted Thornton, 'Umayyad Spain (*al-Andalus*)', *History of the Middle*

East Database, August 2006, accessed 30 April 2007, http://www.nmhschool.org/tthornton/mehistorydatabase/umayyad_spain.php.

Stille, Alexander, 'Radical New Views of Islam and the Origins of the Koran', *New York Times*, 2 March 2002, diakses pada May 2007, http://www.rim.org/muslim/qurancrit.htm.

Stowasser, Barbara Freyer, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1994.

Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-, *Jami' al-Bayan an Ta'wil ay al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.

Tabataba'i, Muhammad Husayn, *The Qur'an in Islam*, London: Zahra Publications, 1987.

Taji-Farouki, Suha (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Theil, Stefan, 'Challenging the Quran: Scholar's New Book, A Commentary on the Qur'an's Early Genesis', Newsweek, 28 July 2003, cited in Nerina

Rustomji, 'American Visions of the *Houri*', *The Muslim World*, Vol.97, No.1, January 2007, pp. 79–92.

Todorov, Tzvetan, *Symbolism and Interpretation*, Ithaca: Cornell University Press, 1982.

Toomer, G.J., *Eastern Wisedome and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-century England*, New York: Oxford University Press, 1996.

Troll, Christian, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi: Vikas Publishing House, 1978.

Versteegh, C.H.M., *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1993.

Waardenburg, Jacques (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.

Waardenburg, J.D.J., 'Mustashrikun', dalam P. Bearman et al. (eds.) *Encyclopaedia of Islam*, Brill Online, 2007, accessed 27 August 2007, http://www.encislam.brill.nl.ezproxy.lib.unimelb.edu.au/subscriber/entry?entry=islam_COM-0818.

Wadud-Muhsin, Amina, 'Qur'an and Woman', dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 127–138.

Wadud-Muhsin, Amina, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.

Walzer, R., 'Al Farabi, Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Awzalagh', in P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1965, Vol.2, pp. 778–781.

Wansbrough, John, 'Review: Hagarism: The Making of the Islamic World', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol.41, No.1, 1978, pp. 155–156

Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977; repr. Amherst, NY: Prometheus Books, 2004.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford: Oxford University Press, 1953.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina*, Karachi: Oxford University Press, 1981.

Watt, W. Montgomery and Bell, Richard, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970; repr. 1995, 2001.

Wensinck, A.J., *The Muslim Creed*, Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

Whelan, Estelle, 'Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an', *Journal of the American Oriental Society*, Vol.118, No.1, January–March 1998, pp. 1–14.

Wigoder, Geoffrey (ed.), 'Revelation', *Encyclopedia of Judaism*, New York: MacMillan Publishing Company, 1989, pp. 599–601.

Wild, Stefan (ed.), *The Qur'an as Text*, Leiden: E.J. Brill, 1996.

Yuksel, Edip, *www.19.org*, dikutip pada Thomas, Dave, 'Code 19 in the Quran?', *New Mexicans for Science and Reason*, 15 June 2004, diakses pada 18 February 2007, http://www.nmsr.org/code19.htm.

Yuksel, Edip, 'Beating Women, or Beating Around the Bush, or . . .', *The Islamic Reformer*, 3 June 2005, diakses pada 2 February 2007, http://www.yuksel.org/e/religion/unorthodox.htm.

Zamakhshari, *al-Kashshaf*, dalam Gätje, Helmut, *The Qur'an and its Exegesis*, trans. dan ed. Alford T. Welch, Oxford: Oneworld Publications, 1997.

Zemach, Eddy M., *The Reality of Meaning and the Meaning of Reality*, Hanover, NH: University Press of New England for Brown University Press, 1992.

Buku *The Qur'an: an Introdution*, karya Abdullah Saeed, seorang profesor di University of Melbourne Australia, dapat dipandang sebagai salah satu buku terbaik tentang pengantar studi al-Qur'an. Banyak buku-buku pengantar studi al-Qur'an telah diterbitkan sampai saat ini. Namun, buku Pengantar Studi al-Qur'an, karya Abdullah Saeed, ini memiliki kelebihan-kelebihan, paling tidak sebagai berikut.

Pertama, dalam karya ini Abdullah Saeed membahas berbagai macam aspek dari al-Qur'an secara komprehensif. Buku yang memuat 12 bab ini dimulai dengan pembahasan tentang konteks historis pewahyuan al-Qur'an dan diakhiri dengan pembahasan tentang penafsiran al-Qur'an pada masa modern dan kontemporer. Di antara keduanya itu terdapat pembahasan-pembahasan mengenai konsep wahyu, al-Qur'an sebagai kitab suci, tema-tema utamanya, resepsi sosial terhadapnya, kajian orientalis tentangnya, sejarah penerjemahannya, hubungannya dengan kitab-kitab suci lain, etika-hukum, prinsip pokok penafsirannya, dan ragam pendekatan eksegetik yang ada selama ini. Karena komprehensifnya ini, pembaca akan mendapatkan informasi yang sangat banyak tentang al-Qur'an, dan tentunya sangat dibutuhkan oleh orang yang akan melakukan kajian dan penelitian lebih lanjut dan mendalam tentang al-Qur'an dan penafsirannya.

Kedua, karya ini mengandung kebaruan dalam menyajikan berbagai aspek yang telah disebutkan di atas. Kebaruannya ini terdapat pada cakupan bahasannya yang tidak atau belum disajikan dalam buku-buku pengantar yang lain. Sebagai contoh, pemikiran-pemikiran baru tentang al-Qur'an dan tafsir, seperti yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman, Muhammad Shahrour, Mohamed Arkoun, Amina Wadud dan Khaled Abou El-Fadl dikemukakan di sini, meskipun secara garis besar saja. Demikian juga, hasil-hasil penelitian dan kajian sarjana-sarjana Barat tentang al-Qur'an, seperti John Wansbrough dan Christoph Luxenberg tidak luput dari pembahasan di buku ini. Meskipun tidak semua peneliti Muslim dan Barat kontemporer disebutkan, namun penyebutan dan pemaparan sebagian saja telah bisa memberikan informasi yang sangat berarti bagi para pembaca, peminat, dan peneliti dalam studi al-Qur'an.

Ketiga, sebagaimana dalam karya-karyanya yang lain, Abdullah Saeed mampu menyajikan pembahasan dengan ungkapan-ungkapan yang sangat lugas dan jelas, sehingga para pembaca mudah memahaminya.

Abdullah Saeed, lahir di Maladewa, meraih BA bidang Bahasa Arab atau Islamic Studies di Islamic University (Saudi Arabia), MA bidang Islamic Studies dan Applied Linguistics hingga PhD bidang Islamic Studies di Melbourne University (Australia), dan kini menjadi Sultan of Oman Professor of Arab and Islamic Studies sekaligus Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer di Melbourne University, serta terpilih sebagai Fellow of Australian Academy of Humanities. Ia menguasai berbagai bahasa, mulai Maladewa, Inggris, Arab, Urdu, Jerman hingga Indonesia, dan aktif dalam forum seminar, konferensi, riset, organisasi dan dialog internasional. Fokus penelitiannya adalah dalam hal negosiasi teks dan konteks, ijtihad dan interpretasi, dan teguh mendukung reformasi dalam pemikiran Islam. Publikasinya mencakup isu-isu tentang: Islam dan HAM, reformasi hukum Islam, komunitas muslim di Australia, Islam dan kebebasan beragama, dan khususnya hermeneutika al-Qur'an. Buku terbarunya antara lain: *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (2013).

Baitul Hikmah Press